

Allgemeine Geschichte
der
christlichen Religion
und
Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich ist nicht von dieser Welt.

Erster Band,
welcher die Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte umfaßt.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1827.

Allgemeine Geschichte
der
christlichen Religion
und
Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Das Wort des Herrn:
Das Reich Gottes ist einem Sauerteige gleich.
Das Wort des Apostels Paulus:
Der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.

H. Hoffmann. 27.

Ersten Bandes dritte Abtheilung,
welcher die Geschichte der Kirchenlehre und der Kirchenlehrer enthält.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1827.

Seinem theuren alten Freunde

dem

Prof. Dr. Twesten

zum

Gruße herzlicher Liebe bei seiner Ankunft in Berlin

gewidmet.

Ἓν εἶναι ἐν κυρίῳ εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, ἐν τῷ αὐτῷ στοιχεῖν.

Berlin, den 19. Juli 1827.

A. Neander.

Vorwort.

Ich übergebe hier der öffentlichen Mittheilung den Beschluß des ersten Bandes meiner Kirchengeschichte. Zwar muß ich zum Theil in dasjenige einstimmen, was von würdigen Männern darüber erinnert worden, daß die Darstellung der apostolischen Zeit dem Ganzen billig hätte vorausgeschickt werden sollen. Es konnten mich allerdings nur vielmehr subjektive als objektive Gründe bestimmen, die Mittheilung dieser letztern Darstellung noch zu versparen. Indeß nach genauerer Ueberlegung konnte ich, nachdem ich einmal diesem Plan gefolgt war, es noch weniger für gut halten, diese Darstellung als ein Nebenwerk der Vollendung des Ganzen anzuschließen, und deshalb habe ich es für das Beste gehalten, nach dem angefangenen Plane den ersten Band dieses Werkes zur Vollendung zu führen, und nach dem früher geäußerten Entschluß die Darstellung des apostol. Zeitalters einer besonderen Schrift vor-

zubehalten. Je mehr ich glaube durch einen innern Beruf zu diesem Unternehmen gekommen zu seyn, je bedeutungsvoller mir die Idee desselben erscheint, wie sie sich mir aus dem Ganzen meines Lebens und Studiums gebildet, je mehr ich aber auch ebendaher erkenne, wie sehr die Realisirung hinter dem Ideal zurückbleibt, desto willkommener wird es mir sein, wenn auch andere unbefangene Wahrheitsfreunde von gründlicher Wissenschaft auf die Mängel des Ganzen und Einzelnen aufmerksam machen; und gewiß werde ich, so weit dieses unbeschadet der feststehenden Grundanschauungen des Ganzen geschehen kann, solche Bemerkungen benutzen, um das Werk bei einer Neuen Auflage dem Ziele näher zu führen. So sage ich denn hier zuerst gleich meinen herzlichsten Dank dem würdigen Manne, der mit unbefangener Wahrheitsliebe, mit ernstem wissenschaftlichen Geist und liebevoller Gesinnung eine Beurtheilung des Werkes in der Hallischen L. Zeitung *) verfaßt hat. Wenn ich in meinen dogmatischen Ueberzeugungen mit dem Verfasser nicht übereinstimme und er selbst diese Verschiedenheit unserer dogmatischen Denkart hervorgehoben hat, muß ich desto mehr die leidenschaftslose Gerechtigkeitsliebe und die wohlwollende Mäßigung in den Beurtheilungen des Verfassers achten und liebend anerkennen, um desto mehr,

*) März 1827. St. 60 — 62.

je seltener dieser Geist der echten Toleranz, die bei der Entschiedenheit der eigenen Ueberzeugung die Rechte einer fremden anerkennt, und des ἀληθευ-ειν ἐν ἀγαπῃ eingedenk ist, unter den Partheileidenschaften der gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Krisis sich zu finden pflegt. Zwar könnte ich mit dem Verf. darüber rechten, daß er mich einer Hinneigung zur pietistischen Denkart beschuldigt, wenn er den Namen Pietismus so unbestimmt ins Blaue hineingebraucht hätte, wie es gegenwärtig bei einer gewissen Parthei zu geschehen pflegt, und wie es zu allen Zeiten in der Anwendung solcher Namen zu geschehen pflegte, die der herrschende Zeitgeist einmal zur Bezeichnung alles dessen, was seiner Richtung entgegen war, als Ketzernamen gestempelt hatte. Da der Verf. aber ausdrücklich erklärt, was er hierunter versteht, und ich das, was er mit diesem Namen bezeichnet, namentlich die Ansicht des Christenthums, „daß es eine in der menschlichen Natur liegende Verderbniß heile und das Göttliche in der Knechtsgestalt darstellen soll, womit sich alsdann der supranaturalistische Grundsatz verbindet, daß es eine über die menschliche Natur hinausliegende Erkenntniß ertheile" — da ich dieß wirklich als meine dogmatische Ueberzeugung anerkenne, so kann ich hier den Verfasser keiner Ungerechtigkeit oder Unbilligkeit beschuldigen. Nur über den Gebrauch des Namens Pietismus nach der

rechten etymologischen und historischen Entwickelung könnte ich mit ihm streiten; doch dazu wäre hier nicht der Ort. Uebrigens will ich nur noch dieses bemerken, daß wenn hier von einer über die Vernunft des Menschen hinausliegenden Erkenntniß die Rede ist, ich darunter eben eine solche meine, die zur Heilung jener in der menschlichen Natur liegenden Verderbniß nothwendig sey, nicht die Offenbarung eines speculativen dogmatischen Systems: doch darüber wird sich meine Ueberzeugung in dem hier folgenden dritten Theile, so weit es aus einer solchen historischen Darstellung hervorgehen kann, wohl zu erkennen geben. Nur noch dieses will ich hinzusetzen, daß was der Recensent, als Zweck des Christenthums darstellt, „daß der Mensch zur freien sittlichen Sinnesänderung und zum kindlichen Vertrauen auf einen Gott der Liebe aufgefordert werde", nach meiner dogmatischen Ueberzeugung mit jenen Vordersätzen, die dem Recensenten als Hinneigung zur pietistischen Denkart erscheinen, keineswegs im Widerspruch stehet, sondern vielmehr darin begründet ist. Bei gewissen Differenzen der philosophischen oder dogmatischen Denkart sind Misverständnisse auch bei der redlichsten Wahrheitsliebe und dem billigsten Wohlwollen schwer vermeidlich, und so meine ich denn auch, daß solche sich bei jener von ihrem Standpunkt aus gründlichen Recension, unbeschadet der Wahrheitsliebe des

Verfassers, eingeschlichen haben. Wenn der Recensent z. B. meiner Ansicht von den heidnischen Religionen das hellenische καλον κἀγαθον entgegenstellt und meint, daß man, mein Urtheil umkehrend, dem Christenthum die Idee des Schönen absprechen könnte, mit demselben Recht wie ich dem Heidenthum die Idee des Heiligen abgesprochen hätte, so muß ich darauf antworten, daß wenn ich sage in den Religionen des Alterthums war nicht die Idee des Heiligen, sondern die des Schönen die beseelende, wie das ja wohl ein jeder anerkennen muß, der in dem Alterthum den Standpunkt der ästhetischen religiösen Entwickelung sieht, so folgt ja daraus keineswegs, daß die Idee des Heiligen ganz gefehlt habe, die freilich nirgends, wo das der Menschheit eingepflanzte Gottesbewußtsein durch die umgebende Verderbniß hindurchstrahlt, ganz fehlen kann, und ebenso könnte einer allerdings mit Recht sagen, den Satz umkehrend, daß in dem Christenthum nicht die Idee des Schönen, sondern die des Heiligen das beseelende Princip sey, woraus freilich ebenso wenig folgt, daß die Idee des Schönen darum ganz fehlt, nur mit dem Unterschiede, daß das Christenthum nicht als eine einseitige Gestaltung des religiösen Stoffes dem einseitigen Heidenthum entgegensteht, sondern daß es das höchste Element ist, das alle niedern Elemente menschlicher Bildung in sich aufnimmt, und von dem höchsten Standpunkt aus die

Harmonie in der menschlichen Natur darzustellen bestimmt ist, so daß also auch hier das Schöne, welches in dem Heidenthum oft im Streit mit dem Heiligen erschien, zur Offenbarungsform des Heiligen verklärt werden muß. Wenn ferner der Rec. mir die Behauptung Schuld giebt, daß Mythen gleichbedeutend seyen mit Lügen, so muß ich wohl zu bemerken bitten, daß ich in den von dem Verfasser S. 9 — 12 gemeinten Stellen nicht meine eigene Ansicht von der Entstehung der heidnischen Religion dargestellt habe, sondern die Ansicht der alten Gesetzgeber und Staatsmänner, welche die Religion nur im Dienste des Staats zu betrachten gewohnt waren. Eine absolute Lüge anzunehmen, die — als solche entstehend — Jahrhunderte hindurch die Herrschaft über die Gemüther des Menschen hätte behaupten können, ist freilich etwas Unverständiges. Allen religiösen Erscheinungen liegt etwas von der durchstrahlenden Offenbarung der unverleugbaren Verbindung des menschlichen Geistes mit dem Gott, in dem wir leben, weben und sind, zum Grunde. Aber die zuerst unbewußt entstehende Lüge, oder der Irrthum, schließt sich an das Ursprüngliche und Göttliche an. Ueberall ist in der unwillkührlich entstehenden Lüge ein Misverständniß und eine Verfälschung des Wahren, und ich meine, darüber hätte ich mich auch S. 10. und an andern Orten deutlich ausgesprochen. Jener schroff einsei-

tigen und zu dem Geist des Evangeliums keinesweges passenden Betrachtungsweise der Geschichte, die in allem Vorchristlichen außerhalb des Judenthums nur Werk des Satans sieht, und nicht durch die ganze Geschichte der Menschheit, wie durch jedes einzelne Menschenleben, hindurchgehen sieht den Zug vom Vater zum Sohne hin, bin ich von Herzen feind und halte ich sie für eine eben so unchristliche als unverständige.

Ueber anderes mich hier noch zu erklären würde zu weit führen und muß ich dieses im Einzelnen einer etwaigen künftigen neuen Auflage vorbehalten, wo ich alle Bemerkungen des würdigen Mannes, sey es nun, daß sie berichtigend oder durch den Gegensatz die Forschung anregend auf mich einwirken, mit Freuden benutzen werde.

Von Herzen muß ich noch einstimmen in die Erklärung des Rec. gegen diejenigen, „„die den lebendig machenden Geist durch Formeln zu bannen, und die Macht des Glaubens durch eine neugeprägte Rechtgläubigkeit zu dämpfen suchen.““ Allerdings, wie die Betrachtung des Christenthums, der menschlichen Natur und Geschichte lehrt, können Formeln und symbolische Bücher das lebendige Christenthum, von welchem allein das Heil der Menschheit ausgehen kann, nicht in die Gemüther bringen, vielmehr statt des lebendigen nur ein todtes, täuschendes und hemmendes Surrogat geben. Nur wo die Wahr-

heit durch ihre eigene innere, nirgends von außen her unterstützte Macht Geist und Herzen der Menschen gewinnt, kann die Macht des Glaubens und der wahrhaft rechte Glaube gegründet werden. Was die von dem Verf. geäußerte Besorgniß betrifft, für die ich herzlich danke, daß ich mich nicht durch äußerliche Rücksichten möchte bestimmen lassen, den Raum auf Kosten des Werks zu sparen, so setzen mich die von meinem verehrten Freunde, dem Herrn Verleger getroffenen weisen Veranstaltungen in den Stand, diesem Wunsche zu entsprechen, indem durch eine wohlfeilere Ausgabe, mit engerem Druck, die Anschaffung des Werks auch Unbemittelteren erleichtert wird.

Was nun die Urtheile derjenigen betrifft, die nichts anerkennen, was nicht in einer bestimmten Schuluniform einhergehet, und die sich, wie zuerst eine Dogmatik, dann darnach eine Bibelauslegung und Geschichte nach gewissen Schulformeln, die für alles passen sollen, und das freie Denken, Studiren und Leben nur hemmen können, a priori zurechtmachen, so kann ich Urtheile, die von dorther kommen, mögen sie sprechend oder schweigend seyn, nicht anders als verachten; — wie mir überhaupt diese ganze vornehm thuende sogenannte Wissenschaftlichkeit gewisser Partheien unserer Zeit ein Gräuel ist. Ich bleibe gern auf dem Standpunkte der gemeinen Geschichte, möge uns der liebe Gott nur

vor jener vornehmen bewahren, welche ohne Studium und Leben aus einigen wenigen armseligen Formeln sich ableiten läßt, eine wahre Pest für Geist und Herz! Mögen wir von der gemeinen Geschichte lernen, wie nichts Neues geschieht unter der Sonne, und mögen wir Johann von Salisbury im zwölften Jahrhundert hören, wie er diese Richtung charakterisirt: „Itaque recentes magistri e scholis et pulli volucrum e nidis sicut pari tempore morabantur, sic pariter avolabant. Sed quid docebant novi doctores et qui plus somniorum quam vigiliarum in scrutinio philosophiae consumpserant? Numquid rude aliquid aut incultum, numquid aliquid vetustum aut obsoletum? Ecce nova fiebant omnia, innovabatur grammatica, immutabatur dialectica, contemnebatur Rhetorica et novas totius quadrivii vias, evacuatis priorum regulis, de ipsis philosophiae adytis proferebant. Solam rationem loquebantur, argumentum sonabat in ore omnium et asinum nominare vel hominem aut aliquid operum naturae aut ineptum nimis aut rude, et a philosopho alienum.

Noch bemerke ich, daß die Freunde dieses Werkes mit mir meinem Freunde Dr. Rheinwald für die Mühe und Genauigkeit zu danken haben, mit welcher derselbe sowohl die Correktur des Werkes,

als auch die sämmtlichen Inhaltsverzeichnisse, den Index und die Zeittafeln zu diesem Werke verfertigt hat, die, wie ich hoffe, nicht wenig dazu dienen werden, um die Brauchbarkeit desselben zu befördern.

So sey denn dieses Werk allen denen geweiht, welche demüthigen Herzens und frei von Menschenknechtschaft die Wahrheit suchen, welche allein bei Gott ist und von Gott kommt.

Deo soli gloria, omnia hominum idola pereant!

Berlin, den 12ten Juli 1827.

A. Neander.

Inhaltsverzeichniß.

Die Geschichte der christlichen Religion und Kirche in den drei ersten Jahrhunderten.

Dritte Abtheilung.

Fünfter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre in der im Gegensatze gegen die Sekten sich ausbildenden katholischen Kirche. S. 861 — 1238.

1. Die genetische Entwickelung der kirchlichen Theologie im Allgemeinen und Charakteristik der einzelnen verschiedenen religiösen und dogmatischen Geistesrichtungen, welche besonders auf dieselbe eingewürkt haben. S. 861 — 957.

tyrer-

Seite

Seite

Christologie.

3. Die Geschichte der vornehmsten Kirchenlehrer. S. 1098 — 1238.

Eigenthümliche Richtung der kleinasiatischen Kirchenlehrer.

Berichtigungen.

Seite 889. Note, lies Xerophagiae statt Xenoph.
„ 900. Zeile 3. v. u., l. Alexandriae st. Alexandria.
„ 909. „ 5. v. u., l. denselben st. derselben.
„ 996. Mitte, l. Hippolytus st. Hipolytus.
„ 1001. Zeile 3. Note, l. Euseb. V. st. VI.
„ 1072. penult., l. pignus filii, qui homo futurus.
„ 1092. Note 1., das Komma zu deliren.
„ 1112. Note 2., l. εἰςποιητῷ st. εἰς ποιητῷ.
„ 1121. Zeile 3., l. σπερματικος st. σπερπατ.
„ 1147. Note, l. Antoninus st. Antonius.
„ 1158. Note 1, l. illustribus st. illustris.
„ 1180. Zeile 1., l. Askese st. Askete.
„ 1278. „ 8., l. gegen Celsus unter Phil. A.
„ 1297. „ 12. v. u. zu deliren.

Fünfter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre in der im Gegensatze gegen die Sekten sich ausbildenden katholischen Kirche.

1. Die genetische Entwickelung der kirchlichen Theologie im Allgemeinen und Charakteristik der einzelnen verschiedenen religiösen und dogmatischen Geistesrichtungen, welche besonders auf dieselbe eingewürkt haben.

Das Leben geht in der Religion, wie überall, dem Begriffe voran und dieser bildet sich erst aus jenem heraus. Das Christenthum hatte zuerst in dem innern Leben Wurzel gefaßt und war hier das waltende Princip geworden; aber es mußte nun auch der Inhalt der Glaubenslehren, in die man sich zuerst hineingelebt und deren Kraft man durch das Leben erfahren hatte, durch eine diesem inneren Leben entsprechende Denkform zu einem klaren Bewußtseyn gebracht, immer bestimmter und schärfer in Begriffen ausgeprägt werden. Wie wir bemerkten, trug dazu besonders bei der Kampf mit jenen Richtungen des religiösen Geistes, welche, obwohl von dem Einflusse des

Christenthums einigermaßen berührt, doch von irgend einer Seite das eigenthümlich Christliche verfälschten, und welche daher durch den Gegensatz das Streben, sich dieses recht klar zu machen und fest zu halten, desto mehr hervorriefen.

Der Gegensatz gegen das Juden- und Heidenthum konnte der Natur der Sache nach nur auf die allgemeinste Entfaltung des christlichen Bewußtseyns Einfluß haben; weit mehr mußte der Gegensatz gegen jene in das innere Leben der Kirche selbst eingreifenden und dasselbe zu verfälschen drohenden fremdartigen Richtungen des Judaismus, Orientalismus und Hellenismus darauf einwürken, daß der Inhalt der eigenthümlich christlichen Lehren zu klarerem und bestimmterem Bewußtseyn entwickelt wurde. Wie jedoch die Ausbreitung des Christenthums sich immer mehr auf den Boden der Heidenwelt beschränkte und aus dem Kreise des Judenthums heraustrat, mußte auch die Berührung der sich bildenden katholischen Kirche mit dem Judaismus immer geringer werden, während die Berührung mit dem Gnosticismus, je mehr das Christenthum unter den gebildeten Heiden, denen die freiere gnostische Auffassung mehr zusagen konnte, sich verbreitete, immer mehr vorherrschend werden mußte, und von selbst mußte der Einfluß des tiefen, inhaltsreichen Gnosticismus bedeutender, fruchtbarer und dauernder seyn, als der Einfluß des magern und dürren Judaismus. Keine Erscheinung dieser Zeit hat auf die Entwickelung der christlichen Glaubenslehre und Theologie überhaupt so viel eingewürkt, als eben der Gnosticismus durch den Gegensatz, den er hervorrief.

Was zuerst diesen Einfluß in Allgemeinem betrifft, noch abgesehen von den einzelnen Hauptlehren, (von denen

wir weiter unten handeln werden) so wurde man durch die Polemik gegen die Gnostiker nothwendig veranlaßt, sich von den Erkenntnißquellen des christlichen Glaubens Rechenschaft zu geben, denn die Gnostiker leugneten ja die Zuverlässigkeit, oder doch die Zulänglichkeit der in der katholischen Kirche bisher stillschweigend allein angenommenen Erkenntnißquelle, der hier geltenden Sammlung der schriftlichen Religionsurkunden, wie der kirchlichen Ueberlieferung, und sie setzten diesen eine andere Erkenntnißquelle in einer vorgeblichen, von Christo und den Aposteln, oder einigen Auserwählten unter denselben, herrührenden Geheimlehre entgegen. Da ferner die Gnostiker durch eine willkürliche, allegorisirende, oder durch eine eben so willkürliche buchstäbliche, die Bedeutungen der Worte nach dem Zusammenhange nicht berücksichtigende, allen Denk- und Sprachgesetzen trotzende Auslegungsweise es sich leicht machten, alle ihre unbiblischen Meinungen in die heilige Schrift hineinzulegen und die Unwissenden, welche so viele Stellen der Schrift sie anführen hörten, zu täuschen; so wurden ihre Gegner genöthigt, objektive Grundsätze einer logischen und grammatischen Bibelauslegung dieser exegetischen Willkür entgegenzustellen, und so gingen die ersten Keime einer biblischen Hermeneutik aus diesem Kampf hervor. Wenn die Gnostiker den durch das Christenthum aufgehobenen und dem eigenthümlichen Wesen desselben widersprechenden Gegensatz zwischen einer Volksreligion und einer Religion der Vollkommenen in das Christenthum übertrugen, so gab die Bekämpfung derselben Veranlassung dazu, daß das Wesen eines von der Philosophie unabhängigen, mit keiner Mythologie verknüpften, in sich selbst klaren und selbstgenug-

samen religiösen Glaubens, als Grundlage der Gemeinschaft Eines höheren Lebens für die ganze Menschheit in's Licht gesetzt und schärfer bestimmt wurde. Wenn die Gnostiker hier den Standpunkt der früheren Religionen auf das Christenthum anwandten, so mußten ihre Gegner den eigenthümlichen religiösen Standpunkt des letzteren zu desto hellerem Bewußtseyn bringen.

Doch indem hier von einer Seite ein Gegensatz gegen den Gnosticismus hervortreten mußte: so konnte von der andern Seite jenes an und für sich richtige, mit dem Wesen des Christenthums wohl vereinbare Streben der Gnosis einen Anschließungspunkt geben. Es war dies das Streben nach einer tieferen Erkenntniß des inneren Zusammenhanges der Glaubenslehren, das Streben von dem Standpunkte des Christenthums aus zu einer ein systematisches Ganze bildenden Betrachtungsweise göttlicher und menschlicher Dinge zu gelangen. Nicht die Gnosis an und für sich war das Falsche, sondern jener Hochmuth der Gnosis, welcher, statt von dem Grunde des Glaubens auszugehen, und den Inhalt und inneren Zusammenhang des durch den Glauben lebendig Angeeigneten zu entwickeln, sich über das Leben im Glauben erheben, und dies als das nur für einen untergeordneten Standpunkt Geltende betrachtend, — etwas Höheres geben zu können meinte. Der schroffe Gegensatz kann nimmer die Irrenden überzeugen, und nimmer das Umsichgreifen einer in dem Zeitalter vorhandenen falschen Richtung gründlich hemmen. Der schroffe das Wahre mit dem Falschen verdammende Gegensatz ruft vielmehr eine irrige Bestrebung, die sich eines zum Grunde liegenden Wahren bewußt ist, nur noch stärker hervor, und

er befördert die Ausbreitung derselben, indem er ihr einen Schein des Rechts, einen Anschließungspunkt in den wahren Bedürfnissen der menschlichen Natur verleiht; das zeigte sich auch damals bei der Verbreitung der gnostischen Sekten. Das beste Mittel zur erfolgreichen Bekämpfung der Irrthümer, die aus einer nur irre geleiteten Grundrichtung der menschlichen Natur herrühren, bleibt stets die Anerkennung dieser letzteren in ihren Rechten und die naturgemäße Befriedigung ihrer Forderungen. Dies konnte in Beziehung auf die Gnostiker geschehen, wenn man, die Würde und Selbstständigkeit des Glaubens behauptend, doch auch das zum Grunde liegende Richtige in dem Streben nach einer Gnosis anerkannte, und wenn man eine solche Gnosis, welche aus dem Glauben hervorging und nur das naturgemäße Erzeugniß desselben in einer durch ihn erleuchteten menschlichen Vernunft war, darzustellen suchte. Hier wurden dann die Keime einer christlichen systematisch zusammenhängenden Dogmatik und einer christlichen Philosophie gegeben, welches beides, wie manche verschiedenartige Elemente der neuen, erst in ihrer chaotischen Entwickelung begriffenen geistigen Welt des Christenthums, erst nach und nach sich von einander sondern konnte.

Die Feststellung eines von der Spekulation unabhängigen Glaubens, des praktischen Wesens und der praktischen Richtung des Christenthums von der einen, und die Entwickelung einer auf dem Grunde des Glaubens erbauten Gnosis — von der andern Seite, das waren die beiden Angeln, von welchen die Bildung der kirchlichen Theologie ausging, und hier ergeben sich die beiden eigenthümlichen Hauptrichtungen derselben. Auch hier brachte es

der Entwickelungsgang der menschlichen Natur mit sich, daß diese beiden Richtungen nicht gleich harmonisch zusammenwürkten, nicht gleich in dem rechten naturgemäßen Verhältnisse zu einander hervortraten; sondern daß sie durch beiderseitige Abweichungen von dem rechten harmonischen Mittelpunkte, durch einseitiges Vorherrschenwollen von beiden Seiten, mit einander in Gegensatz geriethen, eine vorherrschend realistische und eine vorherrschend idealistische Richtung des christlichen Geistes, wie im Gegensatz gegen die Kirchenlehre so innerhalb der Entwickelung derselben, nur mit dem Unterschiede, daß doch hier beide Richtungen von dem Einen Grunde des Christenthums ausgingen und durch den Einen Geist desselben mit einander verbunden waren. So mußte das Christenthum mitten durch die Gegensätze der menschlichen Natur, welche in denselben ihre Versöhnung finden sollten, den Weg seiner Entwickelung bahnen.

Die erstere Richtung war in der Entwickelung der kirchlichen Theologie ursprünglich die vorherrschende, denn diese bildete sich ja ursprünglich von einem realistischen praktisch-christlichen Interesse aus, dem Interesse die unwandelbare Grundlage des christlichen Glaubens gegen die Willkür gnostischer Spekulationen zu vertheidigen. Wir finden diese Richtung bei den ersten Kirchenlehrern Kleinasiens, einem Polykarpus von Smyrna, Papias von Hierapolis in Phrygien, einem Melito von Sardes, einem Irenäus, der in jener kleinasiatischen Schule gebildet worden, und da er in der zweiten Hälfte seines Lebens als Gemeindevorsteher zu Lyon den Sitz seiner Würksamkeit in der abendländischen Kirche hatte, jene Geistesrichtung dort-

hin verpflanzte. Diese kleinasiatischen Kirchenlehrer würkten als Hirten solcher Gemeinden, in welchen sie die reine einfache apostolische Lehre zu erhalten und gegen Verfälschungen zu verwahren suchten. Dadurch wurden sie genöthigt, sich in die Polemik gegen die in Kleinasien um sich greifenden gnostischen Sekten einzulassen. Ein wahres christliches Bewußtseyn beseelte sie in der Bekämpfung des gnostischen Idealismus, doch setzten sie demselben auch oft eine rohsinnliche, anthropomorphische und anthropopathische Auffassung der göttlichen Dinge, welche aus einer mangelhaften unwissenschaftlichen, von dem Geiste des Christenthums noch nicht genug durchdrungenen und verklärten Geistesrichtung herrührte, entgegen. Wenn gleich unter ihnen Männer von mannigfachen einzelnen literärischen Kenntnissen sich befanden, so fehlte ihnen doch das eigentliche Wissenschaftliche der Geistesbildung. Diese Richtung finden wir ferner in der abendländischen oder römischen Kirche, zu welcher wir alle jene Gegenden rechnen, wo römische Sprache vorherrschte. Wenn gleich die römische Volkseigenthümlichkeit unter verschiedenen klimatischen Einflüssen und nach Maßgabe des früher vorhandenen Volksstammes, dem sie aufgepfropft wurde [1]), wie z. B. bei dem punischen Volksstamme in dem heißen Afrika, eine verschiedene Modifikation erhielt, so ist doch die römische Geisteseigenthümlichkeit hier überall als die vorherrschende anzusehen und in dem Einflusse auf die Auffassung der christlichen

1) Obgleich dies letztere bei den christlichen Gemeinden in den großen Städten wohl weniger zu berücksichtigen ist, da hier von den alten Landesbewohnern wenig Spur übrig war.

Lehre der vorherrschende Realismus des minder beweglichen, starren, an dem Einmal hergebrachten festhaltenden römischen Geistes nicht zu verkennen.

Als einen Repräsentanten jener ersteren praktisch-christlichen Geistesrichtung, welche sich dem Gnosticismus entgegenstellte, können wir den Irenäus betrachten. Als Theilnehmer an den Kirchenangelegenheiten seiner Zeit und als Dogmatiker zeichnet er sich aus durch seine Nüchternheit und Mäßigung im Festhalten der wesentlichen Grundlage des Christenthums und des Praktischwichtigen bei der Behandlung aller einzelnen christlichen Dogmen. Er sagt in seinem Hauptwerke gegen die Gnostiker von der Einen unwandelbaren wesentlichen Grundlehre des Christenthums, von der die Uebereinstimmung aller Gemeinden zeugte und die jeder Unbefangene sich selbst aus der Schrift ableiten konnte [1]: „Obgleich in der ganzen Welt zerstreut, bewahrt die Kirche so sorgfältig diesen Glauben, als wenn sie nur Ein Haus bewohnte. Sie glaubt dieses, als wenn sie nur Ein Herz und Eine Seele hätte, und sie verkündigt dies so übereinstimmend, als wenn sie nur Einen Mund hätte. Wie die Sonne, das Werk Gottes, in der ganzen Welt Eine und dieselbe ist, so leuchtet auch die Verkündigung der Wahrheit überall hin und sie erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntniß der Wahrheit kommen wollen. Wer unter den Gemeindevorstehern eine große Macht der Rede besitzt, kann doch nichts anders sagen als dieses, denn Keiner ist über den Meister, und wer keine Macht der Rede besitzt, wird doch den Inhalt der überlieferten Lehre

1) Lib. I. c. 3.

nicht mindern, denn da der Glaube Ein und derselbe ist, so kann derjenige, welcher viel von demselben zu reden vermag, nichts mehr geben, und wer wenig zu sagen vermag, kann nichts davon nehmen.“ Derselbe stellt dem spekulativen Fürwitz dieses Princip entgegen [1]: „Die gesunde, sicher ihres Weges gehende, fromme und wahrheitsliebende Vernunft wird dasjenige, was Gott in die Gewalt der Menschen gegeben und unserer Erkenntniß unterworfen hat, freudig treiben, und darin, durch tägliche Uebung sich das Lernen erleichternd, fortschreiten. Das ist aber, was unter unsre Augen fällt, und was offenbar und unzweideutig, ausdrücklich in der heiligen Schrift gesagt ist.“ Besser und heilsamer ist es, sagt derselbe [2], unwissend zu seyn und durch die Liebe Gott nahe zu kommen, als für einen Vielwisser sich geltend zu machen und ein Lästerer gegen seinen Herrn befunden zu werden. Paulus rief: das Wissen bläset auf, die Liebe aber bessert. Nicht als ob er das wahre Wissen von Gott angeklagt hätte, denn sonst hätte er sich selbst zuerst anklagen müssen; sondern weil er wußte, daß Manche, aufgeblasen durch ein vorgebliches Wissen, von der Liebe Gottes abfielen. Besser ist es also, daß Einer gar nichts wisse, von keinem geschaffenen Dinge die Ursache wisse, warum es von Gott erschaffen worden, und daß er nur Gott glaube und in der Liebe verharre, als daß er aufgeblasen durch solches Wissen von der den Menschen lebendig machenden Liebe abfalle, es ist besser, nichts wissen zu wollen, außer Jesus Christus, den Sohn Gottes, der für uns gekreuzigt worden, als durch fürwitzige

1) Lib. II. c. 46

2) Lib. II. c. 45.

Fragen und kleinliche Grübeleien in Gottlosigkeit zu verfallen. Kein Wunder, sagt Irenäus [1]), wenn wir in den geistigen und himmlischen Dingen, in denen, die uns nur durch Offenbarung mitgetheilt werden konnten, viele Schwierigkeiten finden, welche wir nicht auflösen können, da auch in dem, was vor unsern Füßen liegt, ich meine in dem, was wir durch die Sinne wahrnehmen, vieles unserer Erkenntniß entgeht und wir solches dem Gott anheim stellen, der über Alles erhaben seyn muß? Wenn nun also in den Dingen dieser Schöpfung Einiges zu unserer Erkenntniß gelangt, Anderes der Erkenntniß Gottes vorbehalten ist, wie kann es uns schwer fallen, wenn wir von demjenigen, was in der heiligen Schrift gesucht wird, welche ganz ein Werk des Geistes ist, Einiges durch die Gnade Gottes auflösen, Anderes aber der Erkenntniß Gottes vorbehalten bleiben wird, und dies nicht allein in der gegenwärtigen, sondern auch in der zukünftigen Welt, auf daß Gott immerdar lehre, der Mensch aber immerdar von Gott lerne. Sie klagen — sagt Irenäus von den Gnostikern — die Unwissenheit der heiligen [2]) Gemeindevorsteher an, indem sie nicht erwägen, wie viel höher ein frommer Idiot als ein lästernder und unverschämter Sophist zu achten ist [3]).

Als eine Verirrung dieses antignostischen religiösen Realismus — da, wo er auf die höchste Spitze getrieben,

1) Lib. II. c. 47.

2) Das Wort „heilig" gebraucht hier Irenäus in dem Sinne, in welchem es das Neue Testament auf alle wahre Christen anwendet.

3) Lib. V. c. 20.

das Vorherrschen schwärmenden Gefühls dem Vorherrschen schwärmender Spekulation entgegenstellte, können wir den Montanismus betrachten, welcher, indem er eine Quelle der Erleuchtung außer der heiligen Schrift und der durch diese erleuchteten und geleiteten Vernunft zu haben meinte, auf eine andere Weise den Selbsttäuschungen einer Göttliches und Menschliches vermischenden Willkür preisgegeben wurde.

Von der Person des Montanus, von welchem diese Erscheinung ausging, sind uns, leider! zu dürftige Nachrichten zugekommen, um seinen religiösen Entwickelungsgang und den Ursprung seiner besonderen Religionsmeinungen genugsam psychologisch zu erklären. Aber die Person dieses Mannes mag auch hier nicht so wichtig seyn, als es der Anstoß, welchen er einer einmal in der Zeit vorhandenen Geistesrichtung gab, durch die daraus hervorgegangene Würkungen wurde. Es war keine neue Idee, welche von dem Montanus ausgesprochen wurde; sondern eine Idee, welche aus einer einseitigen Richtung des christlichen Geistes bei vielen hervorgegangen und unbewußt der Mittelpunkt ihres inneren Lebens geworden war. Durch den Montanus wurde nur diese Idee, als Mittelpunkt einer sich abgeschlossen hinstellenden religiösen Denkweise, der Vereinigungspunkt einer sich darnach bildenden kirchlichen Parthei. Was durch ihn wahrscheinlich nur fragmentarisch in der Sprache des Gefühls vorgetragen worden, wurde durch den Geist eines Tertullianus mit klarerem Bewußtseyn aufgefaßt und zu einem systematischen Ganzen verarbeitet. Zur Charakteristik der montanistischen Denkweise müssen daher auch die Schriften dieses Kirchenlehrers benutzt

werden, obgleich man Unrecht thun würde, alle Gedanken des durch seine Geistesentwickelung viel bedeutenderen Tertullianus dem ungebildeteren Montanus beizulegen.

Die Eine Seite des Christenthums, die Idee von der Mittheilung göttlichen Lebens an die menschliche Natur zur Umbildung derselben, die Idee von einer neuen göttlichen alles umbildenden Schöpfung, von einem übermächtigen Walten des Göttlichen in der menschlichen Natur, — diese Idee, welche Einen Grundton des Christenthums ausmacht, herrschte in dem Montanismus vor und machte den Mittelpunkt desselben; aber die andere Seite des Christenthums, die Idee von der harmonischen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in der durch das göttliche Lebensprincip erneuten Menschennatur, von der freien, selbstthätigen Entwickelung der verklärten menschlichen Eigenthümlichkeit als nothwendige Folge davon, diese Idee und der daraus fließende andere Grundton des Christenthums wurde dadurch zurückgedrängt. Die Einwürkung des Göttlichen erscheint hier als etwas Magisches, übermächtig Eingreifendes, die menschliche Eigenthümlichkeit Unterdrückendes, — das Menschliche als blindes Organ unwillkürlich fortgerissen. Der auf die Spitze getriebene Montanismus hätte dazu führen müssen, das Christenthum aller Wissenschaft und Kunst, als einer Verfälschung des Göttlichen durch eigene menschliche Thätigkeit, feindselig entgegenzustellen.

Montanus war ein Neubekehrter in einem Flecken Mysien's, Namens Ardaban (Ardabau), an der Grenze nach Phrygien hin. Es ist hier ein ähnlicher Fall mit den Völkern im Ganzen, wie mit dem einzelnen Menschen, die Auffassungsweise des Christenthums trägt das Gepräge

der früher vorhandenen Volkseigenthümlichkeit, wie der Eigenthümlichkeit des Einzelnen, sey es nun, daß diese dem Geiste des Christenthums sich unterordnet und in demselben verklärt wieder aufersteht, oder daß sie sich trübend in die Würkungen des Christenthums einmischt und die alten Gebrechen nur in einem christlichen Gewande wieder vorkommen. Von dem Letzteren zeigen sich in Hinsicht der phrygischen Volkseigenthümlichkeit manche Spuren. In der alten phrygischen Naturreligion erkennen wir den Charakter dieses zur Schwärmerei und zum Aberglauben geneigten, leicht an Magie und Entzückungen glaubenden Gebirgsvolks, und es kann uns nicht wundern, wenn wir die phrygische Gemüthsart, die sich in den Ekstasen der Priester der Cybele und des Bachus zeigt, in den Ekstasen und Somnambulismen der Montanisten wieder finden.

Wie Manche in dem ersten glühenden Eifer der Bekehrung alles irdische Gut hingaben und einem streng ascetischen Leben sich weihten, so ergriff auch den Montanus als Neubekehrten ein solcher ascetischer Eifer. Man muß bedenken: er lebte in dem Lande, wo die Erwartung, daß die Kirche auf dem Schauplatze ihrer Leiden, auf der Erde selbst noch zuletzt vor dem Ende aller irdischen Dinge, ein Jahrtausend der siegreichen Herrschaft genießen werde, die Erwartung eines letzten tausendjährigen Reiches Christi auf Erden (der sogenannte Chiliasmus) — besonders verbreitet war, und wo manche Bilder einer schwärmenden Einbildungskraft von der Beschaffenheit dieses bevorstehenden Reiches sich in Umlauf befanden [1]. Die Zeit, in welcher

1) In Phrygien hatte ja Papias von Hierapolis gelebt und

er auftrat — entweder unter den zerstörenden Naturerscheinungen und den dadurch veranlaßten tumultuarischen Volksangriffen auf die Christen [1]), oder unter den blutigen Verfolgungen des Kaisers M. Aurel [2]) — war ganz geeignet,

gewürkt, und manche Stellen der Pseudosibyllinen weisen auf Phrygien hin. Es ist gar kein Grund vorhanden, mit Longuerue und Blondel anzunehmen, daß solche Stellen von Montanus oder von Montanisten selbst herrühren, denn es findet sich in jenen Pseudosibyllinen gar nichts von den eigenthümlich montanistischen Ideen. Vielmehr muß man hier denselben eigenthümlichen phrygischen Geist erkennen, der sich auch in dem Montanismus abspiegelt. Wenn dort der Berg Ararat nach Phrygien versetzt wird, so erkennen wir hier dieselbe Vorliebe der Phrygier für ihr Land, welches das älteste der Erde seyn sollte, wie wenn Montanus den Flecken Pepuza in Phrygien zum Sitz des tausendjährigen Reiches macht.

1) S. B. I. p. 152 ff.

2) Es fehlt uns an bestimmten und zuverlässigen Angaben, um daraus etwas Zuverlässiges über die Zeit, in welcher Montanus zuerst auftrat, ableiten zu können; es liegt aber auch in der Natur der Sache, daß der Anfang einer Erscheinung dieser Art sich schwer bestimmen läßt. Eusebius setzt das erste Auftreten des Montanus in seiner Chronik in das Jahr 171. Wenn wir aber annehmen, daß der römische Bischof, welchen Praxeas bewog, den Montanisten die Kirchengemeinschaft aufzukündigen, nicht Victor, sondern Eleutheros gewesen sey, (für welche Meinung ich die Gründe in meiner Schrift über Tertullian S. 486. angeführt habe) so würde folgen, daß Montanus schon unter dem im J. 161 gestorbenen römischen Bischof Aniket aufgetreten wäre. Für das frühere Datum würde Apollonius bei Eusebius V, 18. und Epiphanius, der den Montanus um 157 auftreten läßt, sprechen.

eine solche Anregung des Gefühls und eine solche Richtung der Einbildungskraft besonders zu befördern. Es bestand gerade damals in Kleinasien der heftige Kampf zwischen den spekulativen Gnostikern und den Vertheidigern der alten, einfachen Lehre, man sprach viel von drohender Verfälschung des Christenthums. Alles dies konnte auf das Gemüth des neubekehrten, zu schwärmerischer Gefühlserregung geneigten Phrygiers einwürken. Es bildete sich damals der Uebergang aus der Zeit der ersten außerordentlichen Einwürkungen des göttlichen Geistes auf die menschliche Natur — zu der Zeit der naturgemäßen, harmonischen Entwickelung des neuen göttlichen Lebensprincips in der durch dasselbe als Organ geheiligten menschlichen Natur, und es war natürlich, daß dieser Uebergang von manchen trübenden Erscheinungen begleitet war, daß eine Richtung hervortrat, welche, der naturgemäßen Entwickelung des Christenthums in der Menschheit sich entgegenstellend, jenen ersten Moment der Erscheinung des Christenthums als einen bleibenden festhalten wollte, und hier mußte denn an die echte Wirkung des göttlichen Geistes eine das Göttliche nachbildende überspannte Gemüthsanregung, der Rausch der Schwärmerei sich anschließen. Alles dies muß zusammengenommen werden, um die Erscheinung des Montanus mit zu erklären.

Wir wollen nicht leugnen, daß Montanus etwas von dem höheren Leben des Christenthums erfahren hatte, jene Mischung von Irrthum und Wahrheit in der Seele des Montanus würde schwerlich ohne dies entstanden seyn; aber im Einzelnen wie im Ganzen findet sich ja immer das alte Sprüchwort bewährt: Wo Gott sich einen Tempel baut, baut der Teufel sich eine Kapelle daneben,

Die alte phrygische Natur mischte sich unmerklich trübend in das reinchristliche Gefühl, und Montanus hielt für Eingebung des Geistes, was vom Fleische kam. Da keine besonnenen christlichen Seelsorger ihn vor der Vermischung des Lichts und der Finsterniß warnten und zur Nüchternheit zurückriefen, oder doch die Bewunderung der Menge, welche ihn als Propheten verehrte, mehr Eindruck auf ihn machte; so kam nun noch wahrscheinlich die gefährlichste Quelle aller Selbsttäuschungen und aller Schwärmerei, die Eitelkeit, hinzu. Er gerieth in Zustände von Entzückungen, in welchen er, seines Bewußtseyns nicht mächtig, als blindes Organ eines höheren Geistes, wie er meinte, in räthselhaften mystischen [1]) Ausdrücken neue Verfolgungen verkündigte, die Christen zu einem strengeren ascetischen Wandel, zum unerschrockenen Bekenntniß des Glaubens ermahnte, die Seligkeit der Märtyrerkrone pries und die Christen aufforderte, alles daran zu setzen, um diese zu gewinnen; in welchen er die nahe bevorstehenden Strafgerichte Gottes über die Verfolger der Kirche, die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi und die Erscheinung des tausendjährigen Reiches verhieß, die Glückseligkeit desselben in anziehenden Bildern schilderte. Endlich wollte er, als ein von Gott für die ganze Kirche gesandter Prophet, als ein erleuchteter Reformator des ganzen kirchlichen Lebens angesehen seyn, die christliche Kirche sollte durch ihn zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit im Wandel emporgehoben, eine höhere Sittenlehre für das Mannesalter der

1) ξενοφωνιαι, ein Zeitgenosse bei Euseb. V, 16. γλωσσαι. Plutarch von den alten Orakelsprüchen de Pyth. orac. c. 24.

der herangewachsenen Kirche durch ihn geoffenbart werden, er bezog auf sich die Verheißung Christi, daß er durch den heiligen Geist Dinge offenbaren werde, welche die Menschen zu jener Zeit noch nicht hätten fassen können. Auch neue Aufschlüsse über die Glaubenslehre mitzutheilen, zur Aufhellung der damals in diesen Gegenden besonders geläufigen dogmatischen Streitfragen, zur Verwahrung der Glaubenslehren gegen die Einwürfe der Häretiker, glaubte er berufen zu seyn.

Es ist wohl wahrscheinlich, daß Montanus zu allem diesem nicht auf einmal kam, sondern seine Meinungen über seine Person und seinen Beruf, und seine Ansprüche in Rücksicht dessen, was er der Kirche seyn wollte, sich nach dem Eingang, den seine vorgeblichen Orakelsprüche fanden, unter dem Einflusse der Umstände nach und nach weiter ausbildeten; aber es fehlt uns an hinreichenden Nachrichten, um eine genetische Entwickelung der Geschichte des Montanus daraus ableiten zu können. Es schlossen sich nachher an den Montanus zwei Frauen an, Priska oder Priscilla und Maximilla, die auch als Prophetinnen wollten angesehen seyn. [1])

Der Montanismus behauptete ein stufenmäßiges Fortschreiten der Kirche nach einem allgemeinen Gesetze der Entwickelung des Reiches

1) Nicht alle Lehren, welche die montanistische Parthei hervorhob, waren ihr ganz eigenthümlich, es waren oft nur seit längerer Zeit vorhandene, in der Kirche gerade damals cirkulirende Ideen, welche von den Montanisten auf die Spitze gestellt wurden, eben dadurch aber auch eine Opposition hervorriefen.

Gottes. In den Werken der Gnade — sagten die Montanisten — wie in den Werken der Natur, welche von Einem Schöpfer herrühren, entwickelt sich Alles nach einer gewissen Stufenfolge, aus dem Samenkorn geht zuerst die Staude hervor, diese wächset nach und nach zum Baume heran, der Baum gewinnt zuerst Laub, darauf folgt die Blüthe, aus dieser wird endlich die Frucht, welche auch erst nach und nach zur Reife gelangt. So entwickelte sich auch das Reich der Gerechtigkeit nach gewissen Stufen, zuerst die Gottesfurcht nach der Stimme der Natur ohne geoffenbartes Gesetz (die patriarchalische Religion), dann die Kindheit unter dem Gesetze und den Propheten, dann die Jugend unter dem Evangelium, dann die Entwickelung zur Reife des Mannesalters durch die neue Ausgießung des heiligen Geistes mit der Erscheinung des Montanus, durch die neuen Belehrungen des verheißenen Paraklet [1]. Wie sollte das Werk Gottes stille stehen und sich nicht fortschreitend entwickeln, da das Reich des Bösen immer mehr um sich greift und immer neue Kräfte gewinnt? Sie behaupteten demnach eine fortschreitende Würksamkeit des heiligen Geistes in der erlöseten Menschheit, die fortschreitende Offenbarung des Göttlichen der fortschreitenden Offenbarung des Bösen entgegengesetzt. Sie sprachen gegen diejenigen, welche der Würksamkeit des heiligen Geistes willkürliche Grenzen setzen wollten, als ob die außerordentlichen Würkungen desselben sich nur auf die Zeit der Apostel beschränkt hätten, wie es in einer montanistischen Urkunde heißt: „daß keine Schwäche oder Verzweiflung des

1) Tertullian. de virgg. veland. c. 1.

Glaubens meine, die Gnade Gottes habe bloß bei den Alten gewaltet, da Gott allezeit würkt, was er verheißen hat, den Ungläubigen zum Zeugniß, den Gläubigen zum Segen" [1]). Sie beriefen sich darauf, daß Christus selbst den Gläubigen die Offenbarungen durch den Paraklet, als den Vollender seiner Kirche, durch den er offenbaren werde, was die Menschen zu jener Zeit noch nicht hätten fassen können, verheißen habe. Sie wollten damit keineswegs behaupten, daß jene Verheißung sich nicht auf die Apostel bezogen habe, auf welche sie von allen Andern bezogen wurde; sondern nur dies, daß sie sich nicht allein auf die Apostel bezogen, nicht nach ihrem ganzen Umfange an denselben in Erfüllung gegangen, sondern daß sie sich auch auf die neuen Offenbarungen durch die jetzt erweckten Propheten beziehe, daß diese letzteren eine nothwendige Ergänzung und Erweiterung der ersteren Offenbarung seyen [2]). Sie erklärten ausdrücklich, daß die neuen Propheten durch die Uebereinstimmung mit der von den Aposteln verkündigten Lehre, wie dieselbe in allen Gemeinden fortgepflanzt worden, sich von falschen Lehrern unterscheiden und ihren göttlichen Beruf bewähren müßten. Die in der ganzen Kirche anerkannte wesentliche Grundlehre des Christenthums erkannten auch sie als unwandelbare Grundlage der kirchlichen Entwickelung an; aber die christliche Sittenlehre und das ganze kirchliche Leben sollte durch diese neuen Offenbarungen weiter gefördert werden, denn die erst vom Heidenthume und von der Sinnlichkeit entwöhnten Menschen

1) Acta Perpetuae et Felicitat. Praefat.

2) Tertullian. de pudicit. c. 12.

vermochten die Forderungen der christlichen Vollkommenheit noch nicht zu fassen. Ferner sollten durch diese Offenbarungen die von den immer weiter um sich greifenden Häretikern angegriffenen christlichen Lehren befestigt werden. Da jene durch willkürliche falsche Auslegungen die heilige Schrift, aus der sie am besten hätten widerlegt werden können, nach ihrem Sinne deuteten, so sollte ihnen durch diese neuen Offenbarungen eine feste Autorität entgegengestellt werden. Endlich sollten dieselben über die streitigen Fragen in Dingen der Lehre und des Lebens Aufschluß und Entscheidung ertheilen [1]). Der Montanist Tertullian ruft daher am Schlusse seiner Schrift von der Auferstehung denen zu, welche aus der Quelle dieser neuen Offenbarungen schöpfen wollten: „Ihr werdet nach keinem Unterricht dürsten, keine Fragen werden euch quälen."

Dieser Begriff von einer fortschreitenden Entwickelung der Kirche veranlaßte die Montanisten von der einen Seite zu einem ächtevangelischen Gegensatze gegen eine engherzige und steife, am Aeußerlichen klebende kirchliche Richtung, welche das Wandelbare und das Unwandelbare in dem kirchlichen Leben nicht zu sondern wußte, und welche solche Formen desselben, solche äußerliche Einrichtungen und Gebräuche, die sich billig nach Zeit und Umständen verändern sollten, als auf apostolische Ueberlieferung gegründet, unwandelbar für alle Zeiten feststellte. Die Montanisten hingegen wußten das Wandel-

---

1) Tertullian. de virgg. veland. als die administratio Paracleti, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur.

bare und das Unwandelbare der kirchlichen Entwickelung mehr von einander zu unterscheiden, indem sie nur die Unwandelbarkeit der dogmatischen Ueberlieferung gelten ließen; sie behaupteten, daß die kirchlichen Einrichtungen nach dem Bedürfnisse der Zeiten durch die fortschreitenden Belehrungen des Paraklets verändert und verbessert werden könnten [1]). Wenn ferner der kirchliche Gesichtspunkt die Bischöfe als die einzigen Organe für die Verbreitung des heiligen Geistes in der Kirche, als die Nachfolger der Apostel und die Erben ihrer geistlichen Gewalt betrachtete, so behauptete der Montanismus dagegen, obgleich er im Ganzen die bestehende Kirchenordnung als eine von Gott gegründete anerkannte, daß es doch noch höhere Organe für die Leitung der kirchlichen Entwickelung gebe, als diese gewöhnlichen — die außerordentlichen Organe, die von dem Paraklet erweckten Propheten. Nur diese waren nach dem montanistischen Gesichtspunkte die Nachfolger der Apostel im höchsten Sinne, die Erben ihrer vollständigen geistlichen Gewalt. Tertullian setzt daher die Kirche des Geistes, welche durch die vom heiligen Geist erleuchteten Menschen sich offenbart, entgegen der Kirche, welche in der Zahl der Bischöfe besteht [2]). Sodann sollten diejenigen, welche der durch die neuen Propheten redenden Stimme des heiligen Geistes folgten, als die Geistlichgesinnten, die ächten Christen (spiritales), die Kirche im eigentlichen Sinne ausmachen, wie sie hingegen

1) Tertull. de corona mil. c. 3.

2) De Pudicitit c. 21. Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.

die Widersacher der neuen Offenbarungen die Fleischlichgesinnten (Psychicos) zu nennen pflegten. Der Montanismus, welcher die innere Thatsache der Würkungen des heiligen Geistes zum Merkmal der wahren Kirche machte, führt daher auch zu einer geistigeren, mehr auf das Innere gerichteten Auffassung des Begriffes von der Kirche im Gegensatz gegen den zu äußerlichen Katholicismus. Tertullian sagt: „Die Kirche im eigentlichen und vorzüglichsten Sinne ist der heilige Geist, in welchem die drei Eins sind, und sodann werde der ganze Verein derjenigen, welche in diesem Glauben (daß Gott der Vater, der Sohn und der heilige Geist Eins seyen) übereinstimmen, nach dem Stifter und Weiher (dem heiligen Geist) Kirche genannt."

Da nach der montanistischen Theorie ferner Propheten aus jedem Stande der Christen erweckt werden konnten, da die Montanisten es ausdrücklich als etwas Charakteristisches dieser letzten Entwickelungsepoche des Gottesreiches ansahen, daß nach den jetzt in Erfüllung gehenden Verheißungen im Propheten Joël, C. 3. [1]), die Geistesgaben über alle Stände und Geschlechter der Christen ohne Unterschied ausgegossen werden sollten, und da solche Forderungen an den christlichen Wandel, welche sonst nur auf die Geistlichen eingeschränkt worden, durch die neuen Offenbarungen auf alle Christen als solche ausgedehnt wurden, so wurden sie dadurch veranlaßt, die Idee von der Würde des allgemeinen Christenberufs, von der Priesterwürde aller Christen recht hervorzuheben [2]).

1) Praefat. act. Felicit.

2) wie z. B. Tertullian de monogomia.

Aber wenn gleich von einer Seite der Begriff von der Kirche hier geistiger und freier aufgefaßt wurde, wenn gleich der Montanismus die Idee einer fortschreitenden kirchlichen Entwickelung dem mehr jüdischen als evangelischen Formendienst entgegenstellte, so fiel derselbe doch von einer andern Seite, noch mehr als der kirchliche Katholicismus, selbst in die Verwechselung des alt- und des neutestamentlichen theokratischen Gesichtspunktes; denn jene fortschreitende Entwickelung sollte nach der Idee des Montanismus nicht, wie es das Wesen des Evangeliums verlangte, aus der Entwickelung der selbstgenugsamen Principien des Christenthums in der menschlichen Natur, vermöge der denselben inwohnenden göttlichen Kraft, von innen heraus hervorgehen, sondern sie behaupteten, daß diese fortschreitende Entwickelung der Kirche, durch neue von außen her hinzukommende außerordentliche Mittheilungen Gottes gefördert werden müsse; daß durch Propheten, welche auf eine außerordentliche Weise vom heiligen Geiste erweckt und erleuchtet würden, vermittelst einer Ergänzung des apostolischen Unterrichts die Kirche weiter fortgebildet werden müsse, und den Aussprüchen dieser Propheten schrieben sie ein positives, zum Gehorsam verpflichtendes Ansehn zu. Im Grunde trugen sie die alttestamentliche Prophetenregierung auf die christliche Kirche über. Und merkwürdig ist es, daß die katholische Kirche, welche überhaupt Manches nachher annahm, was sie anfangs nach einem richtigen evangelischen Gesichtspunkte an den Montanisten getadelt hatte, auch Manches von dem, was die Montanisten vom Verhältnisse der

neuen Offenbarungen durch ihre Propheten zu der Grundlage der kirchlichen Ueberlieferung und der Schriftlehre behaupteten, auf das Verhältniß der Lehrbestimmungen der allgemeinen Concilien in diesen beiden Hinsichten anwandte.

Eigenthümlich war dabei ferner der montanistische Begriff von der Beschaffenheit dieses neuen Prophetenthums und der Würkungsweise des heiligen Geistes bei demselben. Es stimmte zu dem Wesen dieser ganzen Denkweise, daß die Montanisten die Mitwürkung einer selbstbewußten als freies Organ für eine göttliche Mittheilung dienenden menschlichen Eigenthümlichkeit von dem wahren Prophetenthum ganz ausschlossen, daß sie eine alles menschliche Selbstbewußtseyn und alle eigene menschliche Thätigkeit ganz unterdrückende Einwürkung des göttlichen Geistes annahmen; der Zustand einer gänzlichen Verzückung wurde von ihnen zu den nothwendigen Merkmalen eines Propheten gerechnet. Daher in montanistischen Orakeln nicht der Mensch im Namen Gottes, sondern Gott selbst durch die Stimme des Menschen redend erscheint. „So sagt der heilige Geist durch den Montanus [1]): Siehe der Mensch ist gleich einer Leyer, und ich schwebe über ihm gleich dem Werkzeuge, das die Leyer in Bewegung setzt. Der Mensch schläft und ich wache. Siehe der Herr ist es, der die Herzen der Menschen außer sich selbst versetzt und Herzen den Menschen giebt", und in einem andern Orakel: „Kein Engel, kein Gesandter kommt, sondern ich der Herr, Gott der Vater

1) Epiphan. haeres. 48. §. 4.

hin gekommen" [1]). Dieser Begriff von der Inspiration war nun allerdings nichts Neues in der Kirche, es war die älteste in den theologischen Schulen der Juden vorhandene Auffassung des Inspirationsbegriffes, die wir bei Philo, in der Legende von der Entstehung der alexandrinischen Version, finden, und derselbe war von den Juden zu den christlichen Kirchenlehrern übergegangen, wie sie mit dem alten Testamente auch den Inspirationsbegriff zuerst von den Juden erhalten hatten. Durch die Art, wie die Montanisten diesen Begriff von der Ekstase auf die Spitze stellten, wurde nun aber diese ganze Auffassung verdächtig. Die Streitigkeiten mit denselben veranlaßten genauere Untersuchungen über den Begriff der göttlichen Eingebung, über den Unterschied zwischen ächter Eingebung und eingebildeter Eingebung der Schwärmerei (wie man es damals ausdrückte, einer Eingebung durch böse Geister). Leider ist von den Schriften, in welchen diese Streitfragen verhandelt wurden, nichts auf uns gekommen. Mit Recht konnte man den Montanisten den Vorwurf machen, daß sie solche ungewöhnliche Gemüthszustände einer außerordentlichen inneren Anregung, wo das gewöhnliche zeitliche Bewußtseyn zurücktritt, überschätzten, wie Paulus den Corinthern diesen Vorwurf macht, wo er 1 Corinth. 12. gegen die Ueberschätzung des πνευματι oder γλωσσῃ λαλειν redet; mit Recht konnte man sagen, daß diese Gemüthszu-

1) Die Definition einer solchen Ekstase in montanistischem Geiste bei Tertullian c. Marcion IV, 22. „In spiritu homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina."

stände mehr in die alttestamentliche Oekonomie, in welcher die Einwürkung des göttlichen Geistes auf die Gemüther mehr etwas Vorübergehendes und Fragmentarisches war, als in die neutestamentliche Oekonomie gehörten, in welcher das göttliche Leben als beseelendes und durchdringendes Princip in die naturgemäße Entwickelung der Menschheit eintritt, oder daß solche Gemüthszustände solchen Epochen der christlichen Kirche besonders angehörten, wo das neue Leben, welches das Christenthum mit sich führt, einem noch ganz rohen Theile der Menschheit zuerst mitgetheilt wird, oder wo auf lange Herrschaft des ungöttlichen, irdischen Sinnes eine neue Epoche der Ausgießung des heiligen Geistes folgt. Mit Recht konnte man sagen, daß, wo auf solche Gemüthszustände ein besonderer Werth gelegt wird, und wo solche besonders gesucht werden, die Gefahr verderblicher Schwärmerei unvermeidlich sey. Aber die heftigen Gegner der Montanisten [1]) scheinen nun wohl in das andere Extrem verfallen zu seyn, daß sie alles gleich verdammten, was einer Ekstase nach dem montanistischen Sinne ähnlich sah, daß sie allen Würkungen des heiligen Geistes Eine Form vorschreiben wollten. Sie verwarfen nun mit einem Male den ganzen montanistischen Begriff vom Propheten, und im Gegensatz gegen denselben wurde in Beziehung auf die Propheten des alten Testaments nachher behauptet, daß sie schon eine klare Erkenntniß von der durch sie verheißenen christlichen Oekonomie gehabt hätten [2]).

---

1) Wie Miltiades in dem Buche περι του μη δειν προφητην ἐν ἐκστασει λαλειν.

2) z. B. Orig. in Ioh. T. VI. §. 2. προσκειτως ἀποφηνασθαι

Es scheint übrigens die Lehre der Montanisten gewesen zu seyn, daß *diese Zeit der letzten reichsten Ausgießung des heiligen Geistes das letzte Zeitalter der Kirche bilden und der Wiederkunft Christi vorangehen sollte*, die Erfüllung der Weissagung Joëls, C. 3. [1]); es kann nur zweifelhaft seyn, ob nach der montanistischen Lehre diese letzte Ausgießung des heiligen Geistes mit der Erscheinung des *Montanus* und seiner Prophetinnen geschlossen seyn sollte, oder ob noch andere Propheten nach ihm auftreten sollten. Die *Maximilla* sagt nun zwar bei Epiphanius, daß nach ihr keine andere Prophetin auftreten, sondern gleich das Ende des irdischen Weltlaufs erfolgen werde; aber es frägt sich, ob die montanistischen Orakel immer mit sich selbst und unter einander übereinstimmten, wenn sie nicht etwa den *Montanus* und seine beiden Prophetinnen vorzugsweise als *Orakel für die ganze Kirche ansahen*. Gewiß ist es sonst aus den Schriften *Tertullians*, wie auch aus dem Gebrauche hervorgeht, welchen die Montanisten von jener oben angeführten prophetischen Stelle machten, daß sie die Vertheilung jener außerordentlichen Geistesgaben unter alle Christen annahmen. In den montanistischen Gemeinden suchte man in solchen übernatürlichen Mittheilungen besonders, was leicht erklärlich ist, bei Personen weiblichen Geschlechts, diejenigen Erkenntnisse göttlicher Dinge,

---

περι προφητων, ὡς ὀυ σοφων, ει μη νενοηκασι τα ἀπο ἰδιου στοματος.

1) Praefat. in acta Perpetuae: majora reputanda novitiora quaeque ut novissimiora, secundum exuberationem gratiae in ultima, saeculi spatia decretam.

welche entweder der gesunde praktische christliche Sinn gar nicht, oder doch nur in der Schrift und einer von ihrem Geiste erleuchteten Vernunft suchen konnte. Es war eine Strafe der Verachtung des Natürlich-Menschlichen, welches in seinen Rechten auf seinem Standpunkte anerkannt und ausgebildet werden sollte, daß sich dieses auf eine trübende Weise in das Höhere einmischte und Erscheinungen einer krankhaft aufgeregten Natur befördert und als Eingebungen des Geistes geehrt wurden [1]). So konnte heidnische Mantik unter einem christlichen Anstrich in die christliche Kirche eingeführt werden.

Da die Vervollkommnung des christlichen Wandels, welche der Montanismus begründen wollte, nicht von innen heraus aus dem Wesen des Christenthums abgeleitet war, sondern auf neuen Geboten, die zu dem Christenthum erst von außen her durch eine neue vorgebliche göttliche Autorität hinzukamen, beruhen sollte, so konnte diese vorgebliche Vervollkommnung der christlichen Sittenlehre in der That nur eine Abirrung von dem wahren Wesen derselben seyn, nach welchem in der Liebe Alles enthalten, die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist; es konnte nur eine Verfälschung derselben durch ein neues gesetzliches opus operatum werden. Auch von dieser Seite schloß

1) So suchte man in einer montanistischen Gemeinde zu Carthago, bei einer Christin, welche während des Gottesdienstes in eine solche Ekstase gerieth, die demjenigen ähnlich war, was man als magnetischen Somnambulismus beschrieben hat, nicht allein Heilung von Krankheiten, wie die Heiden durch ihre Incubationen in den Aeskulapstempeln, sondern auch Aufschlüsse über die unsichtbare Welt; s. Tertullian. de anima c. 9.

sich der Montanismus an eine vorhandene Richtung des christlichen Geistes an, die er nur auf die Spitze trieb. Jene ascetische Richtung, welche gewissen äußerlichen Werken der Enthaltung ein Verdienst beilegte, welche das Wesen der im Innern begründeten Demuth an gewisse äußerliche Gebärden, wodurch leicht die Demuth erheuchelt werden konnte, binden wollte. Die montanistischen Propheten wollten das Fasten an den dies stationum, das bisher als eine freie Sache betrachtet worden (s. oben), allen Christen gesetzlich vorschreiben, und sie geboten, daß dies Fasten bis drei Uhr Nachmittags ausgedehnt werde. Für zwei Wochen des Jahres schrieben sie eine solche dürftige Kost, wie sie die continentes oder ἀσκηταί nach freiem Entschlusse führten, allen Christen gesetzlich vor [1]). Gegen diese montanistischen Satzungen sprach sich damals noch der Geist der evangelischen Freiheit schön und nachdrücklich aus (s. oben); aber späterhin ging auch in dieser Hinsicht der in dem Montanismus sich aussprechende Geist in die katholische Kirche über.

---

1) Die sogenannten Xenophagiae, der Sonntag und der Sabbath von diesen Fasten ausgenommen. Die Montanisten waren auch in Hinsicht des Nichtfastens am Sabbath mit der römischen Kirche in Streit (s. oben). Zur Zeit des Hieronymus, in welcher sich aber die Montanisten in mancher Hinsicht, wie z. B. in Hinsicht der Kirchenverfassung, von ihren ursprünglichen Einrichtungen entfernt zu haben schienen, hatten sie drei Wochen der Xenophagiae. Diese sind zu vergleichen mit den Quadragesimalfasten der späteren Kirche, wie sie auch Hieronymus so nennt ep. 27. ad Marcellum: „illi tres in anno faciunt quadragesimas."

Jene schwärmerische Richtung (s. oben), welche manche Christen trieb sich selbst dem Märtyrertode preiszugeben, wurde durch den Montanismus auf die höchste Spitze getrieben. Die Montanisten verdammten die Flucht unter den Verfolgungen und andere unschuldige Mittel der Lebensrettung, indem sie den Grundsatz aufstellten, welcher, consequent durchgeführt, alle gesellschaftliche Verfassung untergraben und alle menschliche Thätigkeit aufgehoben haben würde, daß man, in den Willen Gottes sich ergebend, keine Mittel anwenden müsse, um den Verfolgungen, welche der Wille Gottes über die Christen zur Prüfung ihres Glaubens verhängt habe, auszuweichen [1]). Der montanistische Prophetengeist feuerte die Christen an, sich die Märtyrerkrone zu erringen. Man erkennt jene krankhaft erregte, überspannte Gefühlsrichtung, welche der christlichen Achtung vor allem rein Menschlichen, des christlichen kindlichen Zartgefühls ganz ermangelte, in diesem Ausspruch des Montanus: „Wünscht doch nicht auf euren Betten, in Kindesnöthen, oder in weichlichem Fieber zu sterben, sondern wünscht als Märtyrer zu sterben, auf daß der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat!" So ging der Montanismus auch am weitesten in der schroffen Abstoßung aller Gebräuche, die, wenn sie auch als bloß bürgerliche Einrichtung galten, doch auf irgend eine Weise von einem heidnischen Ursprunge abgeleitet werden konnten, in der Nichtbeachtung der Vorsichtsmaßregeln, durch die man dem Argwohn der heidnischen Obrigkeit abwehren konnte. Man scheint den Montanisten unter andern auch vorgeworfen zu

1) S. Tertullian. de fuga in persequut.

haben, daß sie bei ihren häufigen mit Fasten verbundenen Gebetsversammlungen dem Staatsgesetze gegen die geschlossenen Versammlungen trotzten [1]).

Obgleich der ascetische Geist des Montanismus eine falsche Werthschätzung des ehelosen Lebens beförderte [2]), so verdient es doch anerkannt zu werden, daß der Montanismus den christlichen Gesichtspunkt von der Ehe als einer geistigen, durch Christus geheiligten Verbindung nachdrücklich hervorhob. Die Montanisten rechneten zum Wesen einer ächtchristlichen Ehe, daß sie von der religiösen Weihe begleitet, daß sie in der Gemeinde im Namen Christi geschlossen werde; eine auf andere Weise geschlossene Ehe wurde als unerlaubte Verbindung angesehen [3]). Aus die-

---

1) De jejuniis c. 13.

2) Die Priscilla sagt schon ausdrücklich in einem Orakelspruch, (der sich bei Tertullian. de exhortatione castitatis c. 11.; aber nur in der Ausgabe des Rigaltius findet,) daß der ächte Diener des Heiligthums, der ein Organ des heiligen Geistes werden wolle, im Cölibat leben müsse. Also auch hier ging der Montanismus der katholischen Kirche voran.

3) Tertull. de pudicitia c. 4. Penes nos occultae quoque conjunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur, nec inde consertae obtentu matrimonii crimen eludunt. Nach den Grundsätzen des Montanismus das Wesen einer wahren Ehe im christlichen Sinn de monogamia c. 20. „cum Deus jungit duos in unam carnem aut junctos deprehendens in eadem, conjunctionem signavit.“ (Wo zu der zwischen zweien Theilen, da sie noch Heiden waren, geschlossenen Ehe, die heiligende Weihe des Christenthums hinzukommt.) Die Betrachtungsweise der Ehe als Sakrament wurde durch den Montanismus vorbereitet.

sem Gesichtspunkte von der Ehe floß es nun auch, daß der Montanismus keine zweite Ehe nach dem Tode des ersten Mannes oder der ersten Frau gestattete, denn die Ehe sollte als eine unauflösliche Verbindung im Geiste, nicht im Fleische allein, über das Grab hinaus fortdauern [1]). Auch hier stellten die Montanisten nur eine Ansicht, zu der sich auch wohl Andere hinneigten, mit ihrem gesetzlichen Geist auf die Spitze [2]). Ferner gehörten die Montanisten zu den Eiferern für die strengen Grundsätze des Bußwesens, wie nachher die Novatianer (s. oben), es zeigte sich hier bei den montanistischen Lehrern der warme Eifer für Heiligung, die redliche Besorgniß, daß die Menschen durch ein falsches Vertrauen auf priesterliche Absolution in ihren Sünden sicher gemacht würden; aber freilich hätten sich die Montanisten durch richtige Erörterungen über das Objektive der Sündenvergebung und über das Verhältniß der Absolution zu demselben (s. oben) mit ihren Gegnern leicht verständigen können [3]). Der Eifer für Heiligung gegen ein falsches Vertrauen auf Sündenvergebung ohne Eingehen in die innere Lebensgemeinschaft mit Christo — spricht sich

---

1) S. Tertullian. de monogamia und exhortat. castitatis.

2) Athenagoras nennt legat. pro Christian. S. 37. ed. Colon. den γαμος δευτερος ευπρεπης μοιχεια. Origenes sagt Tom. in Matth. fol. 363, daß Paulus die Erlaubniß zu einer zweiten Ehe nach dem Tode des ersten Mannes oder der ersten Frau gegeben habe: προς την σκληροκαρδιαν ἢ ἀσθενειαν.

3) Es handelt von diesem Streit Tertullian's Buch de pudicitia.

sich schön in jenen Worten aus, welche der Montanist Tertullian denen entgegenhält, welche sich gegen die strengern Pönitenzgrundsätze auf 1 Joh. 1, 7. beriefen: „Johannes spricht: so wir im Lichte wandeln, wie er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft unter einander, und das Blut Jesu Christi, seines Sohnes, machet uns rein von allen Sünden. Sündigen wir also, wenn wir im Lichte wandeln, und werden wir gereinigt werden, wenn wir im Lichte sündigen? — Keineswegs. Denn wer sündigt, ist nicht im Lichte, sondern in der Finsterniß. — Er zeigt also auch, wie wir von der Sünde werden gereinigt werden, wenn wir in dem Lichte wandeln, in welchem keine Sünde begangen werden kann, denn das ist die Macht des Blutes Christi, daß es diejenigen, welche es von der Sünde gereinigt, und sodann zum Lichte erhoben hat, von nun an rein erhält, wenn sie im Lichte zu wandeln fortfahren" [1]). Zwar beförderte, wie wir bemerkten, der Montanismus den schwärmerischen Enthusiasmus für das Märtyrerthum, er huldigte der falschen Ueberschätzung des Märtyrerthums als eines opus operatum, wie denn nach der montanistischen Lehre die Märtyrer das voraus haben sollten, daß sie gleich nach dem Tode zu einem höheren Zustande der Seligkeit gelangten, zu dem die übrigen Gläubigen keinen Zutritt hätten [2]); aber doch veranlaßte der Kampf für die Strenge der Bußdisciplin den Montanisten Tertullian, die übertriebene Verehrung der Märtyrer zu bestreiten. Da nämlich Manche, denen der Montanismus

1) De Pudicitia c. 19.

2) Das Paradies; s. Tertullian. de anima c. 56.

die Absolution versagte, durch die Vermittelung der Confessoren [1]) die Absolution in der katholischen Kirche erhalten konnten, so sagte Tertullian gegen das falsche Vertrauen auf die Fürsprache derselben und gegen ihre geistliche Anmaßung: „Es sey dem Märtyrer genug, sich von seinen eigenen Sünden gereinigt zu haben. Es ist Undankbarkeit oder Hochmuth, auch Andern auszuspenden, was man für sich selbst erlangt zu haben, als eine große Sache ansehen muß. Wer außer dem Sohn Gottes allein hat fremden Tod durch seinen eigenen bezahlt? denn dazu war er gekommen, daß er selbst von Sünde rein und vollkommen heilig für die Sünder sterben wollte. Du, der du also ihm nacheiferst, indem du Sünden vergiebst, leide nur für mich, wenn du selbst nicht gesündigt hast. Wie aber kann, wenn du ein Sünder bist, das Oel deines Lichtleins für mich und dich zugleich genug seyn" [2])?

Wenn die Montanisten auf die Lehre von einem bevorstehenden irdischen tausendjährigen Reiche Christi besonderes Gewicht legten, so stimmten sie auch in diesem Stücke mit einem großen Theile der übrigen Christen überein [3]).

Was das Umsichgreifen des Montanismus beförderte, war nun theils eben dies, daß er eine solche Geistesrichtung und solche Ansichten, die bei Vielen längst vorhanden waren, nur auf die Spitze trieb, theils der Rausch der Schwärmerei, der leicht alles mit sich fortreißt, und die Art, wie er den geistlichen Hochmuth nährte, indem, wer

1) S. Bd. I. p. 373.

2) De Pudicitia c. 22.

3) S. unten Chiliasmus.

die neuen Propheten anerkannte, sich nun als einen wahrhaft Wiedergebornen, als ein Mitglied der auserwählten Schaar der Geistlichgesinnten betrachten, alle andern Christen als Fleischlichgesinnte, noch nicht wahrhaft Wiedergeborne, verachten konnte. Es bildeten sich zuerst in Kleinasien montanistische Gemeinden, es traten aber auch heftige Gegner des Montanismus unter Kirchenlehrern von bedeutendem Ansehen und Einflusse auf, welche die montanistischen Propheten mit den Energumenen in eine Klasse setzten und auf die Gefahr aufmerksam machten, welche dem reinen Christenthum und der kirchlichen Ordnung drohe, wenn dieser unreine Geist weiter um sich greife. Freilich trugen Solche durch blindes Verdammen des ganzen Montanismus als einer Eingebung des bösen Geistes — ohne das Wahre und Falsche in demselben zu sondern — gerade dazu bei, daß die schwärmerische Richtung sich immer mehr in sich selbst verhärtete und sich weiter ausbreitete. Es wurden Synoden zur Untersuchung dieser Sache gehalten, auf denen sich Viele gegen den Montanismus erklärten; die Verhandlungen wurden entfernteren Gemeinden mitgetheilt, auch diese dadurch in den Streit mit hineingezogen. Leider ist über alle diese Verhandlungen und daher über die allmälige Bildung der montanistischen Kirchenpartheí, und das Verhältniß derselben zu der übrigen Kirche aus Mangel an bestimmten Nachrichten großes Dunkel verbreitet. Obgleich die Montanisten sich allein als die ächten Christen, ihre Widersacher nur als Unvollkommene, auf einem niedrigen Standpunkte stehende betrachteten, sich über die ganze übrige Kirche erhaben glaubten, so scheint es doch nicht, daß sie sich selbst von dieser geradezu losreißen und ihr die

Gemeinschaft aufkündigen wollten, sie wollten nur die ecclesia spiritus, spiritalis in der carnalis ecclesia seyn. Aber freilich konnte man sie in diesem Verhältniß zu der übrigen Kirche, in der sie sich doch immer weiter auszubreiten suchten, ohne große Gefahr des kirchlichen Lebens nicht dulden, denn sie nahmen fürs Erste nur Duldung in Anspruch, um nach und nach zur Herrschaft zu gelangen.

Da die Gemeinde zu Lyon (s. oben), als sie von der blutigen Verfolgung unter dem Kaiser Mark Aurel betroffen wurde, damals viele Mitglieder aus den kleinasiatischen Gemeinden, in welchen die montanistischen Bewegungen besonders statt fanden, in ihrer Mitte hatte, wurde sie dadurch zu einer lebendigen Theilnahme an dieser Angelegenheit veranlaßt. Sie schrieb einen Brief nach Rom an den Bischof Eleutheros, und der Presbyter Irenäus war Ueberbringer des Briefes. Es würde viel Licht über die Sache verbreiten, wenn wir von dem Inhalt dieses Briefes bestimmtere Nachricht hätten; aber Eusebius [1]) sagt bloß, daß ihr Urtheil über diese Sache sehr fromm und rechtgläubig gewesen sey. Da nun Eusebius die montanistische Richtung gewiß als eine häretische ansah, so könnte man aus diesem Bericht desselben schliessen, daß auch das Urtheil des Briefes gegen die Montanisten ausgefallen war. Aber in diesem Falle hätte der Brief nicht den Zweck haben können, welchen Eusebius angiebt, die Streitigkeiten beizulegen. Zu diesem Zweck paßt es am besten, anzunehmen, daß in demselben ein Geist christlicher Mäßigung herrschte, welcher das Gewicht

1) Lib. V. c. 3.

der Streitpunkte herabzusetzen, manche übertriebene Beschuldigungen gegen die montanistischen Gemeinden zu widerlegen, und auch bei verschiedener Denkart über den Werth des neuen Prophetenthums die christliche Eintracht zu erhalten suchte. Dies angenommen, läßt es sich auch erklären, daß Eusebius ein so günstiges Urtheil über den Inhalt des Briefes fällen konnte, was, wenn derselbe sich entschieden montanistisch ausgesprochen, nicht so hätte geschehen können. Dies stimmt gleichfalls am besten zu dem uns bekannten friedliebenden und gemäßigten Charakter des Irenäus, und zu dessen keinesweges entschieden montanistischer, aber doch den Montanisten nicht so ganz abgeneigter Denkart. Eleutherus wurde wahrscheinlich durch diese Gesandtschaft bewogen, mit jenen Gemeinden Frieden zu schließen; aber später kam ein heftiger Gegner des Montanismus, Praxeas aus Kleinasien, nach Rom, und dieser bewog den römischen Bischof, theils indem er ihm das entgegengesetzte Verfahren seiner beiden Vorgänger, des Anicet und Soter, vorhielt, theils durch die nachtheilige Schilderung von dem Zustande der montanistischen Gemeinden, alles wieder zurückzunehmen. Die Montanisten pflanzten sich nun als abgesonderte Kirchenparthei fort, man nannte sie Kataphrygier von ihrem Vaterlande, und auch Pepuzianer, weil Montanus gelehrt haben soll, daß ein Ort, Pepuza in Phrygien, wo vielleicht der erste Sitz einer montanistischen Gemeinde war, dazu auserwählt sey, daß das tausendjährige Reich Christi von dort ausgehen werde.

Man muß wohl unterscheiden zwischen den gemäßigten und den heftigen Widersachern des Montanismus, welche

den Gegensatz gegen denselben auf die höchste Spitze trieben. Es gab solche, welche in der Opposition gegen denselben nicht allein allen Chiliasmus als etwas ganz Unchristliches, eine von dem verhaßten Cerinth herrührende unchristliche Lehre verdammten; sondern auch behaupteten, daß die Gabe der Prophezeiung, auf welche die Montanisten so großes Gewicht legten, gar nicht in die christliche Oekonomie gehöre, indem die Reihe der Propheten mit Johannes dem Täufer, nach welchem das Ziel aller Prophezeiung erschienen, nothwendig geschlossen sey. Die Worte, daß Gesetz und Prophetenthum nur bis auf den Johannes dauern sollte, Matth. 11, 13. [1]), führten sie stets im Munde, und freilich hatten sie darin Recht, daß das Prophetenthum in der neutestamentlichen Oekonomie nicht wie in der alten etwas Wesentliches und nothwendig zur Entwickelung des Ganzen Gehörendes seyn kann, daß durch das Prophetenthum Christi alles andere Prophetenthum als nothwendiges Bildungsmittel für die Kirche aufgehoben ist. Sie erklärten daher die Apokalypse, mit der sich die Montanisten viel beschäftigten und aus der sie den Chiliasmus zu erweisen suchten, für ein mit dem Wesen der christlichen Oekonomie streitendes, von dem Cerinth untergeschobenes Buch. Sie betrachteten auch wohl die erste Zeit der Gründung der Kirche, das apostolische Zeitalter, als Grenze jenes

1) Auf jenes Losungswort der Antimontanisten spielt Tertullian häufig an; freilich wurde es gewiß nicht von Allen in gleichem Sinne angewandt; Viele wollten dadurch nur überhaupt die Vermischung von Gesetz und Evangelium, von Alt- und Neutestamentlichem in dem Montanismus bekämpfen.

besondern außerordentlichen Würkungen des heiligen Geistes in den Gnadengaben. Der vorherrschenden einseitigen Gefühlsrichtung der Montanisten setzten diese übertriebenen Gegner des Montanismus eine der Wärme und Innigkeit des christlichen Gefühls ermangelnde vorherrschende einseitige kalte Verstandesrichtung entgegen, vermöge welcher sie manches Aechtchristliche wegleugneten, aus zu großer Furcht in etwas Mystisches zu verfallen [1]). Diese letztere Richtung war aber dem herrschenden Geiste der christlichen Kirche in ihrem ersten jugendlichen Leben zu fremd, als daß sie hätte vielen Eingang finden können.

Die zweite Hauptrichtung des theologischen Geistes ging von der alexandrinischen Kirche aus. Das eigenthümliche geistige Leben in dieser als Mittelpunkt der Verbindung zwischen dem Orient und Occident damals so wichtigen Stadt, theilte, wie früherhin der dort sich bildenden jüdischen, so nachher der dort sich bildenden christlichen Theologie ein eigenthümliches Gepräge mit. Die christliche Theologie, welche von Alexandria ausging, verhielt sich zu den verschiedenen Richtungen des christlichen religiösen und theologischen Geistes auf ähnliche Weise, wie sich die jüdische alexandrinische Theologie zu den verschiedenen Richtungen des jüdischen religiösen und theologischen Geistes verhalten hatte [2]). Insbesondere aber würkte auf die Bildung dieser christlichen alexandrinischen Theologie eine eigenthümliche Anstalt der alexandrinischen Kirche ein, die alexandrinische Katechetenschule, von deren erstem

1) S. unten die Aloger.

2) Vergl. Bd. I. p. 60 ff.

Ursprung und allmähliger Ausbildung wir aber keine hinlängliche Nachrichten haben. Es frägt sich, ob die ursprüngliche Bestimmung dieser Schule nur die war, den Heiden, welche zum Christenthum übertreten oder sich mit demselben genauer bekannt machen wollten, Religionsunterricht zu ertheilen, oder ob von Anfang eine Bildungsschule für christliche Kirchenlehrer, eine Art von geistlichem theologischen Seminarium dort bestand. Die Berichte des Eusebius [1]) und des Hieronymus [2]) sind zu unbestimmt, um diese Frage entscheiden zu können, auch waren diese beiden Kirchenlehrer schwerlich im Stande, die Gestalt dieser Schule zu ihrer Zeit von der ursprünglichen gehörig zu unterscheiden. Wir müssen uns demnach nur an dasjenige halten, was aus der Würksamkeit der

1) Lib. VI. c. 10., daß seit alter Zeit dort bestanden ein διδασκαλειον ἱερων λογων, was nach dem kirchlichen Sprachgebrauche am natürlichsten zu erklären ist: eine Schule der Schrifterklärung, was freilich an und für sich nicht hinreicht, die Art und Weise der alexandrinischen Schule zu charakterisiren, in welche Worte man aber doch, wenn man einmal die Beschaffenheit und den Charakter jener Schule kennt, Alles was zu ihrem theologischen Studium gehört, hineinlegen kann. Denn ihre Gnosis sollte ja zum rechten Verständnisse der Schrift den Schlüssel geben und durch allegorische Auslegung aus der Schrift abgeleitet werden; an eine Sonderung verschiedener theologischer Disciplinen, wie Exegese, Dogmatik u. s. w., ist in diesem noch alles chaotisch zusammenfassenden Zeitalter der Kirche nicht zu denken, wie Herr Professor Hasselbach zu Stettin bei Erklärung dieser Worte in seiner Dissertation de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica, Partic. I. S. 15. mit Recht darauf aufmerksam macht.

2) de Vir. illustr.. c. 36.

einzelnen Katecheten als Vorsteher dieser Schule bekannt ist, um daraus auf die allgemeine Beschaffenheit derselben zurückzuschließen. Wir finden nun zu Alexandria ursprünglich nur Einen, von dem Bischof als Katecheten angestellten Mann, welcher den Beruf hatte, den Heiden Religionsunterricht zu ertheilen und auch wohl die Kinder der dortigen Christen in der Religion zu unterrichten [1]). Erst der Katechet Origenes theilte seine Berufsgeschäfte, da deren, wenn er zugleich seine wissenschaftlichen theologischen Arbeiten ausführen wollte, für ihn zu viele wurden, mit einem Andern und machte deßhalb aus seinen Katechumenen zwei Klassen. Wenn aber die Katecheten an andern Orten nicht gerade besondere Geistesgaben und besondere Wissenschaft zu besitzen brauchten, so war es anders in Alexandria, wo sie oft Männer von literärischer und philosophischer Geistesbildung, welche schon mancherlei Systeme durchforscht, um eine ihren Bedürfnissen genügende religiöse Wahrheit zu finden, zu unterrichten hatten, und mit solchen über religiöse und verwandte philosophische Gegenstände sich unterreden mußten.

Man bedurfte hier solcher Männer, welche eine gelehrte Kenntniß der hellenischen Religion und der besonders damals unter den Gebildeten geltenden philosophischen Systeme, unter denen das platonisch-eklektische am meisten vorherrschte, besaßen, und daher im Stande waren, das Ungenügende derselben in Beziehung auf die religiösen Bedürfnisse der Heiden darzuthun, — deren aus ihrer philosophischen Denkart genommene Einwendungen gegen das Chri-

1) Eusebius sagt Lib. VI, c. 6., daß Origenes als Knabe Schüler des Clemens gewesen.

stenthum auf eine denselben angemessene Weise zu widerlegen, — das Christenthum mit den herrschenden religiösen und philosophischen Systemen zu vergleichen, die Anschließungspunkte für das Christenthum in ihrem philosophisch entwickelten religiösen Bewußtseyn aufzufinden und nachzuweisen und ihnen überhaupt die christlichen Lehren in einer ihrer wissenschaftlichen Geistesbildung angemessenen Form darzustellen. Es war hier nicht genug, wie in andern Kirchen, die Hauptlehren des Christenthums nach der sogenannten παράδοσις vorzutragen, sondern man mußte auf die ursprüngliche Quelle der Religion in der Schrift selbst mit den gebildeten Katechumenen zurückgehen und in das Verständniß derselben sie einzuführen suchen, — sie verlangten einen wissenschaftliche Prüfung aushaltenden Glauben. Einer dieser Katecheten selbst, Clemens, weiset auf das Bedürfniß für die erfolgreiche Verwaltung des Katechetenamtes zu Alexandria hin, wenn er sagt [1]: „Wer das Nützliche überall auslesen will, zum Nutzen der Katechumenen, und besonders, wenn dieselben Hellenen sind [2], (des Herrn aber ist die Erde und alles was darin ist,) der muß sich nicht nach Art der unvernünftigen Thiere scheuen vieles zu lernen, sondern er muß so viele Hülfsmittel als möglich für seine Zuhörer zusammensuchen," und bald nachher [3]: „Alle Bildung ist nützlich und besonders nothwen-

1) Strom. Lib. VI, 659. B.

2) Zu ergänzen der Gedanke: er hat sich nicht davor zu scheuen, auch in der heidnischen Literatur die Spuren der Wahrheit aufzusuchen und das Nützliche sich anzueignen, denn alles kommt von Gott und ist als solches rein.

3) Strom. VI, 660. C.

dig ist das Studium der heiligen Schrift, um das, was wir vortragen, beweisen zu können, und zumal wenn die Zuhörer von hellenischer Bildung herkommen" [1]). Man mußte daher in der Wahl dieser alexandrinischen Katecheten besonders sorgfältig seyn; man gab dies Amt gern solchen literärisch und philosophisch gebildeten Männern, welche selbst auf dem Wege wissenschaftlicher Prüfung zum Christenthum gekommen waren, wie ein Pantänos (Πανταινος), der erste alexandrinische Katechet, der uns näher bekannt wird, und wie dessen Schüler, Clemens.

Da nun diese Männer sich aus dem Kreise ihrer Schüler unter den bekehrten Heiden die Nachfolger in ihrem Amte bildeten, da viele ihrer Schüler, durch ihre Vorträge und ihren Umgang angefeuert, ihre Wissenschaft wie alles andre nur dem Dienste des Christenthums weihten, und solche nachher selbst eifrige Kirchenlehrer wurden, da nun auch manche junge Christen sich an sie anschlossen, welche eine wissenschaftlich begründete christliche Erkenntniß und die Fähigkeit, eine solche Andern mitzutheilen, zu gewinnen strebten, so geschah es von selbst ungesucht, daß sich ihr Würkungskreis erweiterte und eine Art von theologischer Schule, eine wissenschaftliche Pflanzschule für Kirchenlehrer sich um sie her bildete.

Um die Entwickelung des eigenthümlichen theologischen Geistes dieser Schule recht zu verstehen, muß man ihr Verhältniß zu den drei verschiedenen Partheien, in der Versch-

1) Es ist überhaupt zu vergleichen was Clemens von denen sagt, welchen der Glaube auf hellenische Weise erwiesen werden müsse.

rung mit welchen und im Gegensatze gegen welche sie sich ausbildete, und deren verschiedene Geistesrichtungen sie durch ein höheres die Gegensätze ausgleichendes Princip glaubte mit einander versöhnen und vereinigen zu können, wohl berücksichtigen. Ihr Verhältniß 1) zu den nach Weisheit fragenden Griechen, welche das Christenthum als einen blinden, vernunftscheuen Glauben verachteten, und welche durch die ihnen entgegentretende fleischliche Auffassungsweise ungebildeter und schroff abstoßender Christen in ihrer Verachtung nur bestärkt wurden; 2) ihr Verhältniß zu den in Alexandria viel verbreiteten Gnostikern, welche gleichfalls von dem blinden Glauben einer fleischlichen Menge mit Verachtung sprachen, und durch Verheißung einer höheren esoterischen Religionserkenntniß nach Weisheit fragende Heiden, und durch den gewöhnlichen Religionsunterricht unbefriedigte Christen an sich zogen; 3) ihr Verhältniß zu jener ersten Klasse der Kirchenlehrer von dem praktisch-realistischen Standpunkte, und insbesondere den Eiferern unter denselben, welchen durch den spekulativen Hoch- und Uebermuth der Gnostiker alles Spekuliren und Philosophiren, und was dem Streben nach einer Gnosis ähnlich sah, verdächtig geworden war, und welche stets die Vermischung fremdartiger philosophischer Elemente mit dem Christenthum fürchteten. Durch eine aus dem Glauben hervorgehende und demselben sich harmonisch anschließende Gnosis [1]) meinten die Alexandriner das Einseitige und Falsche dieser drei Richtungen meiden und das Wahre in denselben sich aneignen, ja sie mit einander versöhnen zu können.

---

1) γνωσις ἀληθινη, entgegengesetzt der ψευδωνυμος.

Sie unterschieden sich von den Gnostikern in ihrer Theorie vom Verhältnisse der γνωσις zur πιϛις dadurch, daß sie die πιϛις als die Grundlage des höheren Lebens für alle Christen, als das gemeinsame Band, anerkannten, durch welches Alle, so sehr sie auch sonst durch ihre intellektuelle Bildung von einander verschieden sein mochten, zu Einer Gottesgemeinde verbunden seyen. Auch sie stellten die in diesem Glauben begründete Einheit der katholischen Kirche dem Streit der gnostischen Schulen (διατριβαι) unter einander entgegen, sie nahmen nicht verschiedene Erkenntnißquellen für die πιϛις und die γνωσις an; sondern für beide dieselben, die in allen Kirchen vorhandene Ueberlieferung der Grundlehren des Christenthums und die heilige Schrift; sie schrieben der Gnosis nur das Werk zu, das durch den Glauben zuerst Angeeignete, in das innere Leben Aufgenommene zum hellen Bewußtseyn zu bringen, es seinem vollständigen Inhalte und innern Zusammenhange nach zu entwickeln, wissenschaftlich zu begründen und in wissenschaftlicher Form darzustellen, zu beweisen, daß dies die ächte von Christus herrührende Lehre sey, Rechenschaft davon zu geben, und es gegen die Einwürfe der Gegner unter heidnischen Philosophen und Häretikern zu vertheidigen. Sie gebrauchten hier schon zu ihrem Losungsworte die Stelle des Jesaias, welche damals bereits ein aus früherer Zeit circulirendes Motto gewesen zu seyn scheint, und welche nachher das Losungswort zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Glauben und Erkennen blieb, von Augustinus an bis zu der durch Augustin vorbereiteten scholastischen Theologie, — die Stelle Jesaia 7, 9., welche freilich nur nach der alexandrinischen

Version ohne Berücksichtigung des Zusammenhanges diesen Sinn haben kann [1]). „ἐαν μη πιϛευσητε, ὀυδε μη συνητε“, wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr auch nicht zur Erkenntniß gelangen, — welche Worte man zuerst in dem Sinne anwandte: wer nicht an das Evangelium glaubt, kann die Einsicht in den Geist und das Wesen des alten Testaments nicht erlangen, sodann in dem verwandten Sinn: ohne Glauben an das Christenthum kann man nicht in die tiefere Erkenntniß des Wesens der christlichen Lehren eindringen [2]). So sagt Clemens [3]): „Der Glaube sey für das geistige Leben des Gnostikers so nothwendig, als für das sinnliche Leben das Athmen“. Sie suchten gegen Heiden und Häretiker das Wesen, die Würde und Kraft des Glaubens darzuthun. Clemens bekämpft die Meinung, als ob Glauben nur ein willkürliches Dafürhalten sey. Der Glaube ist ihm ein aller Demonstration vorausgehendes freies Ergreifen des Göttlichen [4]), eine praktische Beistimmung, vermöge des der menschlichen Natur eingepflanzten Wahrheitsgefühls, vermöge der Anlage zum Glauben an die dem Menschen sich offenbarende Wahrheit; Unglaube ist daher ein Mangel von

---

1) Aehnlich wie in späterer Zeit manche Stelle der lutherischen Bibelübersetzung als Beweisstelle für einen auf den christlichen Glauben oder das christliche Leben sich beziehenden Satz in Umlauf gekommen ist, wenn gleich diese Anwendung dem Sinne nach der Urschrift keineswegs gemäß war.

2) Stromat. L. II. 362 A. L. I. 273 A. L. IV. 528 B. und Origenes in Matth. ed. Huet. S. 424.

3) Stromat. II. 373.

4) προληψις ἐυγνωμονος προκαταληψεως Strom. L. II. p. 371.

Gütern des Menschen [1]), und in einer andern Stelle [2]): „Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben. Wenn also die Glaubenden das Leben haben, was bleibt ihnen denn höheres übrig, als der Besitz des ewigen Lebens? Nichts aber fehlt dem Glauben, der in sich selbst vollkommen und selbstgenugsam ist.“ Clemens setzt hier als das Charakteristische des Glaubens, daß er das Unterpfand des Zukünftigen mit sich führt, daß er das Zukünftige als etwas Gegenwärtiges vorausnimmt [3]). Wie aus dem Glauben, der in's innere Leben übergeht, indem das Geglaubte erlebt wird, die tiefere Erkenntniß des Geglaubten durch eine erleuchtete Vernunft hervorgehe, darüber erklärt sich schon Origenes an der oben angeführten Stelle [4]) nach einer evangelischen Erzählung: „Wer dies glaubt und versteht, was Jesaia 7, 9. geschrieben ist, der wird aus seinem Glauben, nach Verhältniß des Glaubens, das Verständniß empfangen haben, und da er dies empfangen hat, sage er, was nach der Grundlage des Glaubens darüber zu sagen ist, gemäß jenen Worten: ich glaube, darum rede ich, Ps. 116, 10. Röm. 10, 10. [5]) Ein Solcher glaube

1) Stromat. II. 384.

2) Paedagog. L. I. c. 6.

3) ἐκεινο δε το (τῳ) πιστευσαι ἠδη προειληφοτες ἐσομενον, μετα την ἀναστασιν ἀπολαμβανομεν γινομενον.

4) Zu vergleichen Strom. VII, 731. Der Glaube ist ein der Seele einwohnendes Gut (ἐνδιαθετον τι ἀγαθον), indem er Gott bekennt und ihn preiset, ohne zu suchen, man muß daher, von diesem Glauben ausgehend und in ihm wachsend, durch die Gnade Gottes so viel möglich die Erkenntniß desselben erlangen.

5) Auch diese Worte nach der alexandrinischen Version und

nicht bloß an Jesus und an das, was an dieser Stelle geschrieben ist, sondern er erkenne auch den darin liegenden Sinn; denn wer in der Wahrheit des Glaubens bleibt, und wer durch dem Worte entsprechende Werke in dem Worte bleibt, der erkennt nach Jesu Verheißung die Wahrheit und wird von ihr frei gemacht." Schön ist auch, was Clemens von dem aus diesem innern Glaubensleben hervorgehenden neuen Anschauungsvermögen für göttliche Dinge sagt: „Siehe, ich will ein Neues machen — spricht der Logos Jesaia 43, 19. — das kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menschen Herz kommen ist, 1 Corinth. 2, 9., was mit einem neuen Auge, mit einem neuen Ohre, mit einem neuen Herzen geschaut, vernommen, begriffen werden kann, durch Glauben und Verstehen, da die Jünger des Herrn geistlich reden, vernehmen, handeln" [1]).

Eben dies ist das eigenthümlich Christliche in dieser alexandrinischen Theorie, daß sie die Gnosis nicht als eine Sache der bloßen Spekulation, sondern als etwas aus der ganzen durch den Glauben hervorgebrachten, im Wandel erprobten neuen innern Lebensrichtung Hervorgehendes, als einen habitus practicus animi, auffassen; so wenn Clemens sagt [2]): „Wie die Lehre, so muß auch der Wandel seyn,

---

dem Zusammenhange nicht gemäß angewandt, aber der damit verknüpfte Sinn des Origenes und die darauf gebaute Theorie ist klar: Alle tiefere Entwickelung des Sinnes der heiligen Schrift oder der Glaubenslehre muß aus einem Leben im Glauben hervorgehen.

1) Clem. Strom. II, 365 B.

2) Stromat. Lib. III, 444.

seyn; denn an den Früchten, nicht an den Blüthen und Blättern wird der Baum erkannt, die Gnosis kommt also aus der Frucht und dem Wandel, nicht aus der Lehre und den Blüthen; denn wir sagen, daß die Gnosis nicht bloß Lehre ist, sondern eine göttliche Wissenschaft, jenes Licht, das in der Seele aus dem Gehorsam gegen die Gebote entsteht, welches alles klar macht und den Menschen, was in der Schöpfung ist, und sich selbst und wie er mit Gott in Gemeinschaft stehen kann, erkennen lehrt, denn was an dem Leibe das Auge, das ist in dem Geiste die Gnosis." Es kann kein Erkennen der göttlichen Dinge geben ohne ein Leben in denselben, welches eben aus dem Glauben hervorgeht; Erkennen und Leben wird hier eins [1]).

Das ist demnach in der alexandrinischen Theorie die subjektive Bedingung und das subjektive Wesen der Gnosis: was die objektive Erkenntnißquelle betrifft, aus

1) Clemens. Strom. IV, 490.: ὡς μηκετι ἐπιστημην ἐχειν και γνωσιν κεκτησθαι (τον γνωστικον) ἐπιστημην δε ειναι και γνωσιν. Diese Idee konnte er freilich aus dem entnommen haben, was die neoplatonische Philosophie, welche älter ist, als Plotinos, über die Identität des Subjekts und Objekts auf dem höchsten Standpunkte der Anschauung lehrte; aber die Sache selbst konnte er, ohne daß man einen andern Erklärungsgrund zur Hülfe zu nehmen braucht, aus seiner inneren christlichen Erfahrung und Anschauung geschöpft, die neoplatonische Philosophie brauchte ihm nur die Form der Darstellung geliehen zu haben. Und wer kann auch, da der Einfluß gewaltig in das Leben der Zeit eingreifender geistiger Erscheinungen über das augenscheinlich Wahrnehmbare hinausgeht und sich nicht mechanisch berechnen läßt, bestimmen, wie das Christenthum selbst schon auf die geistige Atmosphäre eingewürkt hatte, in der gewisse Ideen in Umlauf kamen?

welcher der Gnostikos die durch den Glauben in sein inneres Leben aufgenommenen Wahrheiten immer klarer und tiefer zu erkennen suchen sollte, so ist dies nach dem Clemens — die heilige Schrift. Wenn Viele, denen es an der dazu erforderlichen Bildung fehlte, um selbst in der Schrift forschen zu können, nur an den wesentlichen Grundwahrheiten des Glaubens fest hielten, welche ihnen, der Paradosis gemäß, bei dem ersten Unterrichte waren mitgetheilt worden, so sollte der Gnostikos sich dadurch vor dem gewöhnlichen Gläubigen auszeichnen, daß er diese Wahrheiten aus der Vergleichung der heiligen Schrift mit sich selbst zu beweisen und zu erörtern, die entgegenstehenden Irrthümer aus derselben zu widerlegen wußte, an die Stelle eines kirchlichen Autoritätglaubens sollte ein wissenschaftlich biblisch begründeter Glaube bei ihm treten. So sagt Clemens [1]): „Der Glaube ist die kurzgefaßte Erkenntniß des Wesentlichen, die Gnosis aber der starke und feste Beweis des durch den Glauben Empfangenen, vermittelst der Lehren des Herrn auf dem Glauben gegründet, wodurch der Glaube zu einem unerschütterlich wissenschaftlichen Erkennen erhoben wird" [2]); und derselbe sagt, wo er dem Einwurf der Heiden und Juden, daß man wegen der Menge der Sekten unter den Christen nicht wissen könne, wo die Wahrheit zu finden sey, die Verweisung auf den untrüglichen Prüfstein der

1) Stromat. VII, 732.

2) ἡ μεν ὀυν πιϛις συντομος ἐϛιν, ὡς ἐπος ἐιπειν, των κατεπειγοντων γνωσις, ἡ γνωσις δε ἀποδειξις των δια πιϛεως παρειλημμενων ἰσχυρα και βεβαιος, δια της κυριακης διδασκαλιας ἐποικοδομουμενη τῃ πιϛει, ἐις το ἀμεταπτωτον και μετ᾽ ἐπιϛημης καταληπτον παραπεμπουσα.

heiligen Schrift entgegensetzt: „Wir halten uns nicht an Menschen, die bloß ihr Urtheil fällen, denen wir auch auf gleiche Weise unser Urtheil entgegensetzen können. Wenn es aber nicht genug ist, bloß unsere Meinung zu sagen, sondern wir das Gesagte beglaubigen sollen, so erwarten wir nicht das Zeugniß von Menschen, sondern wir beglaubigen das, was in Rede steht, durch das Wort des Herrn, was die zuversichtlichste unter allen Beweisarten, oder vielmehr die einzige ist, nach welcher Wissenschaft diejenigen, welche die Schrift nur gekostet haben, Gläubige, — diejenigen, welche weiter fortgeschritten und genauere Kenner der Wahrheit geworden, die Gnostiker sind" [1]).

Clemens nennt daher die Gnosis, welche aus der Vergleichung der verschiedenen Schriftstellen unter einander hervorgeht und die aus den anerkannten Glaubenssätzen herfließenden Folgerungen entwickelt, einen wissenschaftlichen Glauben [2]). Der Gnostiker ist ihm derjenige, welcher im Studium der heiligen Schrift grau geworden, dessen Leben nichts anders ist als Werke und Worte, die mit der Ueberlieferung des Herrn übereinstimmen [3]). Aber nur dem Gnostiker gebiert die heilige Schrift eine solche Erkenntniß der göttlichen Dinge, weil er allein den gläubigen, für das Göttliche empfänglichen, Sinn hinzubringt. Wo es an diesem mangelt, erscheint die Schrift unfruchtbar [4]). Dieser innere Sinn ist jedoch noch nicht hinrei-

1) Strom. VII, 757.

2) ἐπιστημονικη πιστις. Stromat. II. 381.

3) Strom. VII, 762, 63.

4) Strom. VII, 756. τοις γνωστικοις κεκυηκασιν ἁι γραφαι.

chend, um die in der heiligen Schrift enthaltenen Wahrheiten aus derselben abzuleiten, ihren vollen Inhalt zu entwickeln und sie zu einem organischen Ganzen zu verbinden, so wie sie gegen Heiden und Häretiker zu vertheidigen und sie auf alles der menschlichen Erkenntniß bisher Gegebene anzuwenden. Es bedarf dazu einer wissenschaftlichen Vorbildung, und eine solche konnte nicht erst auf einmal durch das Christenthum neu geschaffen werden; sondern das Christenthum mußte sich hier an die wissenschaftliche Bildung, wie sie geschichtlich geworden und gegeben war, anschließen, um dieselbe nach und nach, als der Sauerteig für alles Menschliche [1]), zu durchdringen und zu durchbilden.

Hier zog sich nun die alexandrinische Gnosis von der andern Parthei manche Vorwürfe zu, welche sie ihre Methode gründlich zu rechtfertigen nöthigten. Interessant ist dieser Kampf, der sich oft in der Geschichte wiederholt hat. Man hielt den Alexandrinern entgegen: daß doch die Propheten und die Apostel von philosophischer Bildung nichts gewußt hätten. Clemens antwortete: „Die Apostel und Propheten sprachen allerdings als Jünger des Geistes, was

1) Welches Gleichniß vom Sauerteig Clemens schön auszudeuten wußte: „Die uns gegebene Kraft des Wortes, welche durch Weniges viel vermag, welche Jeden, der sie in sich aufgenommen, auf eine verborgene und unsichtbare Weise zu sich zieht, und seine ganze Natur zu einer Einheit führt.“ ἡ ἰσχυς του λογου ἡ δοθεισα ἡμιν, συντομος ουσα και δυνατη, παντα τον καταδεξαμενον και ἐντος ἑαυτου κτησαμενον ἀυτην, ἐπικεκρυμμενως τε και ἀφανως προς ἑαυτην ἑλκει και το παν ἀυτου συστημα ἐις ἑνοτητα συναγει. Str. Lib. V, 587.

dieser ihnen eingab; aber wir können, um den verborgenen Sinn ihrer Worte zu entwickeln, nicht auf eine alle menschlichen Bildungsmittel ersetzende Leitung des heiligen Geistes rechnen. Die wissenschaftliche Geistesbildung soll uns tüchtig machen, den vollen Inhalt des ihnen durch die Eingebung des heiligen Geistes mitgetheilten Sinnes aus ihren Worten zu entwickeln. Wer durch die Kraft Gottes in seinem Denken erleuchtet werden will, muß schon gewohnt seyn über geistige Dinge zu philosophiren, er muß die Form des Denkens sich schon angeeignet haben, welche nun von einem neuen höheren Geiste beseelt werden soll. Es bedarf einer dialektischen Geistesbildung, um die zweideutigen und die synonymen Worte der Schrift gehörig unterscheiden zu können" [1]). Er sagt gegen diejenigen, welche verlangten, daß man nur mit dem Glauben sich begnügen solle, und welche alle Wissenschaft, die man zum Dienst des Glaubens gebrauchen wollte, verwarfen: „Als ob sie, ohne irgend eine Pflege auf die Weinrebe zu verwenden, gleich von Anfang an die Trauben erhalten wollten. Unter dem Bilde der Weinrebe wird uns der Herr dargestellt, von welchem wir mit der vernunftgemäßen Sorgfalt und Kunst des Landmannes die Frucht einärndten müssen. Man muß beschneiden, graben, aufbinden und das Uebrige thun, es bedarf der Sichel, der Hacke und der übrigen Werkzeuge der Landbaukunst zur Pflege der Weinrebe, damit sie uns die genießbare Frucht gewähre [2])." Er hatte die alexandrinische Gnosis gegen die Beschuldigung

1) Stromat. I. 292.

2) l. c. 291.

zu vertheidigen, daß man die göttliche Offenbarung nicht die selbstgenugsame Quelle der Wahrheit seyn lasse, daß man diese einer fremden Ergänzung und Stütze bedürftig setze, daß man die nicht wissenschaftlich Gebildeten von ihrer Erkenntniß ausschließe. Er sagt dagegen [1]: „Wenn wir um derer willen, welche zu Anklagen immer bereit sind, unterscheiden sollen, so nennen wir die Philosopie als etwas zur Erkenntniß der Wahrheit Mitwürkendes, als ein Suchen nach Wahrheit — eine Vorbildung des Gnostikers, und wir machen das Mitwürkende nicht zur Ursache, nicht zur Hauptsache. Nicht als ob jene nicht ohne die Philosophie da seyn könnte, da doch fast Alle unter uns ohne die allgemeine wissenschaftliche Bildung [2]) und ohne die hellenische Philosophie, Manche aber auch, ohne lesen und schreiben zu können, von der göttlichen Philosophie, die von den Barbaren kommt, ergriffen, durch Gotteskraft vermittelst des Glaubens die Lehre von Gott empfangen haben. In sich vollkommen und selbstgenugsam ist also die Lehre des Heilandes, als Kraft und Weisheit Gottes, die hinzukommende hellenische Philosophie aber macht die Wahrheit nicht mächtiger, sondern sie macht nur ohnmächtig die sophistischen Angriffe auf dieselbe, und da sie trügerische Machinationen gegen die Wahrheit abwehrt, ist sie die eigentliche Mauer und Umgränzung des Weinberges genannt worden [3]). Die Glaubenswahrheit ist wie das zum Leben

1) Stromat. I, 318.

2) ἄνευ της ἐγκυκλιου παιδειας.

3) Was die Alten von der Dialektik im Verhältnisse zur Philosophie überhaupt sagten, daß sie der θριγκος sey, das

menschliche Brot, die Vorbildung ist mit dem, was zum Brot gegessen wird, und mit dem Nachtische zu vergleichen."

Im Ganzen zwar zeichnet sich Clemens durch die Milde und Mäßigung aus, mit denen er den Gegnern der alexandrinischen Gnosis begegnete, er selbst erkannte wohl, wie sehr ihre Besorgnisse durch die Verfälschungen des einfachen Christenthums, bei so vielen das Evangelium mit dem Fremdartigsten vermischenden, Sekten hervorgerufen würden, er wußte wohl, wie natürlich es dem Menschen ist, den Mißbrauch und den richtigen Gebrauch derselben Sache mit einander zu verwechseln; aber doch konnte der allerdings oft blinde Eifer der Gegner, und die Ueberzeugung, daß jene allzufleischliche und einseitige Richtung doch auch dem alles Menschliche zu verklären strebenden Geiste des Christenthums sehr im Wege stehe und Viele von dem Christenthume dadurch abgeschreckt würden, ihn verleiten, etwas zu schroff gegen diese Widersacher zu reden und ihrem frommen Eifer nicht die gebührende Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wie wenn er sagt [1]): „Es ist mir nicht unbekannt, was manche unwissende Schreier [2]) im Munde führen, der Glaube müsse sich an das Nothwendigste und an die Hauptsache halten, das Fremdartige und Ueberflüssige fahren lassen, wodurch wir mit solchen Dingen, welche zum Zweck nichts beitragen, aufgehalten würden;" und an einer andern Stelle [3]): „Die Menge fürchtet die helleni-

wandten die Alexandriner auf das Verhältniß der Philosophie selbst zu der christlichen Gnosis an.

1) Stromat. I, 278.

2) ἀμαθῶς ψοφοδεεῖς.

3) VI, 655.

sche Philosophie [1]), wie die Kinder die Larven, indem sie besorgen, daß sie durch dieselbe mit fortgerissen werden. Wenn aber ihr Glaube von der Art ist, (denn Erkenntniß könnte ich das gar nicht nennen,) daß er durch scheinbare Reden umgestürzt werden kann, so möge er in Beziehung auf diese immer umgestürzt werden, da sie selbst gestehen, daß sie die Wahrheit nicht haben; denn unerschütterlich ist die Wahrheit, aber die falschen Meinungen werden umgestürzt." Freilich in Beziehung auf die Personen ein hartes und unbilliges Urtheil; denn dem Glauben dieser Leute war doch aller Werth nicht abzusprechen, wenn gleich sie für sich selbst die Kraft sich nicht zutraueten, den Kampf mit einem gegen den Glauben sich auflehnenden Verstande zu bestehen, und wenn gleich sie fürchteten, in dem Besitz dessen, was ihnen das Theuerste war, irgend wie beunruhigt zu werden. Aber, objektiv betrachtet, doch eine große fruchtbare Wahrheit für alle Zeiten, welche der freie Geist des Clemens hier aussprach, daß das Christenthum keinen Gegensatz zu fürchten hat, sondern die Wahrheit im Gegensatze gegen das Falsche nur desto stärker hervorleuchtet. Der Gnostikos soll nach dem Clemens, jenem Ausspruche zufolge — welcher dem Erlöser in apokryphischen Evangelien zugeschrieben wird: γινεσθε δοκιμοι τρα-

1) Clemens sagt Stromat. VI, 659. geistvoll: „Die meisten Christen behandeln die Lehre auf eine bäurische Weise, wie die Gefährten des Ulysses, indem sie nicht den Sirenen, sondern dem Rhythmus und dem Gesang ausweichen, aus Unwissenheit ihre Ohren verstopfend, da sie wissen, daß, wenn sie einmal ihre Ohren den hellenischen Wissenschaften hingegeben haben, sie dann nicht wieder zur Rückkehr gelangen können.

πεζιται, (werdet tüchtige Geldwechsler) — den Schein von der Wahrheit, wie die falschen von den ächten Münzen überall zu unterscheiden wissen, und daher keine Macht des Scheines fürchten. Er bedarf der Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie, selbst um den philosophischgebildeten Heiden die Irrthümer und das Unzulängliche derselben nachweisen, sie von ihrem eigenen Standpunkte aus widerlegen und zur Erkenntniß der Wahrheit von diesem aus führen zu können. „Soviel — spricht Clemens[1]) — sage ich zu denen, die gern anklagen wollen, wenn auch die Philosophie unnütz ist, so ist doch das Studium derselben nützlich, wenn es nützlich ist, gründlich darzuthun, daß sie etwas Unnützes sey. Sodann kann man die Heiden nicht verdammen durch ein bloßes Aburtheilen über ihre Lehrsätze, wenn man nicht auf die Entwickelung des Einzelnen mit ihnen eingeht, bis man sie nöthigt, in das Urtheil mit einzustimmen; denn am meisten Vertrauen gewinnt die mit Sachkenntniß verbundene Widerlegung.“ Und an einer andern Stelle[2]): „Denn den, bei ihnen geltende Weisheit suchenden Griechen muß man das Verwandte darreichen, damit sie am leichtesten durch das, was ihnen eigen ist, zum Glauben an die Wahrheit, wie zu erwarten ist, gelangen möchten. Denn ich bin Allen Alles geworden, spricht der Apostel, um Alle zu gewinnen.“

Die heftigsten Widersacher dieser freien Richtung schlossen sich, um die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie ganz zu verdammen, an das in dem apokryphischen

---

1) I, 278.

2) V, 554.

Buch Henoch vorgetragene jüdische Mährchen an, daß alle höheren Erkenntnisse den Heiden auf eine unrechtmäßige Weise durch die Mittheilung gefallener Geister zugekommen seyen, und sie machten alle Philosophen der Heiden ohne Unterschied zu Organen des bösen Geistes. Entweder betrachteten sie die ganze vorchristliche Heidenwelt nur in schroffem Gegensatze gegen das Christenthum, sie verwechselten das Heidnische mit dem Ursprünglichen und Göttlichen, ohne welches das dieses nur verfälschende und trübende Heidenthum gar nicht hätte entstehen können, sie wollten von keinem Anschliessungspunkte des Christenthums an eine bei aller Verderbniß immer durchstrahlende gottverwandte Natur des Menschen etwas wissen, ohne welchen das Christenthum doch nimmer auf dem Boden des Heidenthums sich hätte fortpflanzen können. Oder wie der schroffe, feurige Tertullian, der Freund der Natur und aller ursprünglichen Lebensoffenbarung, der Feind der Kunst und der Verbildung, sahen sie in der Philosophie doch nur die, die ursprüngliche Natur verfälschende und verstümmelnde, Hand des Satans. Clemens sucht auch diese Parthei von ihrem eigenen Standpunkte aus zu widerlegen. „Auch wenn diese Ansicht richtig wäre — sagt er — so konnte doch der Satan die Menschen nur täuschen, indem er sich als Engel des Lichts verkleidete, er mußte durch den Schein der Wahrheit, durch die Vermischung des Wahren und Falschen, die Menschen anziehen; man muß also immer das Wahre aufsuchen und anerkennen, von wem es auch herrühren mag. Und auch diese Mittheilung kann nicht anders als nach dem Willen Gottes geschehen, muß

also in dem Erziehungsplan Gottes mit der Menschheit mit begriffen seyn" [1]).

Doch seiner eigenen Ueberzeugung war diese dem natürlichen Entwickelungsgange der Menschheit so sehr widersprechende Absicht durchaus entgegen, und er erklärt sich, von seinem eigenen Gesichtspunkte aus redend, sehr stark dawider: „Wie ist es nicht sonderbar, wenn man die Unordnung und die Sünde dem Satan beilegt, ihn zum Verleiher einer guten Sache, der Philosophie zu machen, denn er scheint hier wohlwollender gegen die guten Männer unter den Hellenen als die göttliche Vorsehung gewesen zu seyn" [2]).

Vielmehr sucht Clemens in dem Entwickelungsgange der griechischen Philosophie das Werk der göttlichen Menschenerziehung, eine der Eigenthümlichkeit der Griechen angemessene Vorbereitung für das Christenthum; wie es sich denn auch [3]) nicht leugnen läßt, daß die philosophische Entwickelung des menschlichen Geistes, die von den Griechen ausging, auf positive und negative Weise dazu würkte, den Boden für die Aufnahme des Evangeliums empfänglich zu machen. Es war die Lieblingsidee des Clemens, die Idee von einem großen Ganzen der göttlichen Menschenerziehung, als dessen Ziel er das Christenthum betrachtete und wozu er nicht bloß die Fügungen Gottes mit dem jüdischen Volke, sondern auch, obgleich nicht auf gleiche

1) Der Sinn der Stellen Strom. VI, 647 und I, 310.

2) l. c. VI, 693.

3) S. die allgemeine Einleitung, Bd. I.

Weise, die Fügungen Gottes mit der Heidenwelt rechnete. Die Alexandriner bekämpften den Partikularismus, welcher das Walten des Gottes, in dem wir leben, weben und sind, nur auf die engen Grenzen des jüdischen Volkes einschränken wollte. So sagt Clemens: „Alle Anregung des Guten kommt von Gott, er gebraucht diejenigen Menschen, welche besonders geeignet sind andere Menschen zu führen und zu bilden [1]), als Organe für größere Theile der Menschheit. Solche waren die besseren unter den griechischen Philosophen. Die Philosophie, welche die Menschen zur Tugend bildet, kann nicht ein Werk der Schlechtheit seyn, sie kann nur ein Werk Gottes seyn, dessen Werk allein die Anregung zum Guten ist. Und alles, was von Gott verliehen wird, wird zum Guten verliehen und zum Guten empfangen. Die Philosophie findet sich nicht im Besitze der Schlechten, sondern ist den Besten unter den Hellenen gegeben worden, es ist daher auch offenbar, woher sie gegeben worden, — von der Vorsehung, welche Jedem giebt, was ihm nach seiner besonderen Beschaffenheit zukommt. Es erhellt also, daß den Juden das Gesetz, den Hellenen die Philosopie bis zur Erscheinung des Herrn gegeben worden; von diesem Zeitpunkte an ergeht die allgemeine Berufung zu einem Eigenthumsvolke der Gerechtigkeit vermöge der Lehre vom Glauben, da der Eine Gott Beider, der Hellenen und Barbaren, oder vielmehr des ganzen Menschengeschlechts, durch den Einen Herrn Alle zusammenführte [2]). Vor der Erscheinung des Herrn war den Hel-

---

1) Die ἡγεμονικοὶ und παιδευτικοί.

2) VI, 393. 4.

lenen die Philosophie nothwendig zur Gerechtigkeit, jetzt aber ist sie nützlich zum Dienste der Gottseligkeit, als eine Art von Vorbildung für die Beweisführung des Glaubens; denn dein Fuß wird nicht anstoßen, wenn du alles Gute von der Vorsehung herleitest, mag es den Heiden oder uns angehören, denn Gott ist Ursache alles Guten, — aber theils in einem vorzüglichen Sinne, wie des alten und neuen Testaments, theils auf eine abgeleitetere Weise, wie der Philosophie. Vielleicht wurde sie aber auch damals den Hellenen in einem vorzüglichen Sinne gegeben, bevor der Herr auch die Heiden rief, denn sie erzog die Heiden, wie das Gesetz die Juden für das Christenthum, die Philosophie war eine Vorbereitungsstufe für denjenigen, der durch Christus zur Vollendung geführt werden sollte" [1]. Wenn **Clemens** von einer durch die Philosophie zu erlangenden Gerechtigkeit redet, so will er damit nicht sagen, daß die Philosophie dem Menschen die zur Erreichung seiner sittlichen Bestimmung und zur Erlangung der Seligkeit nothwendige Gemüthsbeschaffenheit mittheilen konnte; er unterscheidet eine den Menschen rechtfertigende Lehre, was ihm nur das Evangelium ist, und eine solche, welche nur dazu vorbereiten konnte [2]. Er unterscheidet eine gewisse Stufe der Erweckung des religiössittlichen Bewußtseyns, der Anregung sittlichen Strebens, der sittlichen Vorbildung und die allgemeine vollständige Gerechtigkeit, welche das Ziel der ganzen menschlichen Natur ist [3], im

1) Stromat. I, 282.

2) *διδασκαλια ἡ τε δικαιουσα, ἡ τε εις τουτο χειραγωγουσα και συλλαμβανουσα.* VI, 644.

3) *ἡ καθολου δικαιοσυνη.* Stromat. I, 319.

Gegensatz gegen jene bloß theilweise für einen bestimmten Standpunkt menschlicher Entwickelung geeignete Ausbildung der menschlichen Natur; er selbst sagt [1]) von der griechischen Philosophie, daß sie zu schwach sey, die Gebote des Herrn auszuüben, daß sie nur durch Veredlung der Sitten und durch Beförderung des Glaubens an die Vorsehung die Menschen für die Aufnahme der königlichsten Lehre empfänglich mache [2]). „Wie Gott das Heil der Juden wollte — sagt Clemens — indem er ihnen die Propheten gab, so sonderte er auch von der Masse der gewöhnlichen Menschen die Vorzüglichsten unter den Hellenen aus, indem er dieselben als ihre eigenen Propheten in ihrer Sprache auftreten ließ, wie sie fähig waren, Gottes Segen zu empfangen. Wie jetzt zur rechten Zeit [3]) die Verkündigung des Evangeliums kommt, so ist zur rechten Zeit Gesetz und Prophetenthum den Juden, die Philosophie den Hellenen gegeben worden, ihre Ohren an die Verkündigung zu gewöhnen" [4]).

Clemens hatte es ja in der Erfahrung an vielen philosophisch Gebildeten gesehen, und hatte es vielleicht auch aus eigener Erfahrung gelernt, daß die philosophische Vorbildung ein Uebergangspunkt zum Christenthum werden konnte, wie er sich zum Beweise des Gesagten darauf be-

1) I, 309.

2) ἀμηγεπῃ σωφρονιζουσα το ἠθος και προτυπουσα και προσυφουσα ἐις παραδοχην της ἀληθειας την προνοιαν δοξαζοντα.

3) κατα καιρον, d. h. nachdem die Menschheit durch die früheren Fügungen der Vorsehung dafür vorbereitet worden.

4) τας ἀκοας ἐθιζουσα προς το κηρυγμα. Str. VI, 636 sqq.

rief, daß, die den Glauben annähmen, von der hellenischen Vorbildung, wie von der gesetzlichen, zu dem Einen Geschlecht des Volks der Erlöseten geführt würden [1]). Wie die Pharisäer, welche das göttliche Gesetz mit Menschensatzungen vermischt haben, durch das Christenthum zur rechten Erkenntniß des Gesetzes gelangen, so gelangen die Philosophen, welche die Offenbarung der göttlichen Wahrheit an den menschlichen Geist durch menschliche Einseitigkeit getrübt haben, durch das Christenthum zur wahren Philosophie [2]). Clemens gebraucht das schon von dem Apostel in einem verwandten Sinne angewandte und um die Veredlung der menschlichen Natur durch das Christenthum zu bezeichnen, sehr anschauliche Bild von einer Einpfropfung, — die Verklärung der Philosophie durch dasselbe darzustellen. „Dem wilden Oelbaum fehlt es nicht an Säften, aber an der Fähigkeit, die ihm zuströmenden Säfte recht zu verdauen. Indem nun der Zweig von dem edlen Oelbaume dem wilden aufgepfropft wird, gewinnt jener mehr Säfte, die er sich aneignet, und der letztere die Kraft, sie zu verdauen. So hat auch der Philosoph, der mit dem wilden Oelbaume verglichen wird, viel Unverdauetes, weil er voll gewandten Forschungsgeistes ist und nach dem edlen Saft der Wahrheit sich sehnt; und wenn er nun die göttliche Kraft durch den Glauben empfängt, so verdaut er die ihm mitgetheilte Nahrung und wird zum edlen Oelbaume" [3]). Schön vergleicht er die reine Offenbarung der

1) VI, 636, 7.

2) VI, 644.

3) VI, 671.

göttlichen Wahrheit im Christenthum und dem einzelnen durch die Beimischung des Menschlichen getrübten Strahle der Wahrheit mit dem durch ein Brennglas künstlich aufgefangenen Licht im Verhältniß zu dem reinen, hellen Sonnenglanz [1]). Die Alexandriner waren voll von der großen Idee, welche hier zuerst, da das Christenthum dem denkenden Geiste sein Wesen zu enthüllen anfing, sich vorübergehend offenbarte, und noch nicht das beseelende und im Einzelnen durchgeführte Princip der christlichen Theologie und der christlichen Geschichtsbetrachtung werden konnte, die Idee, welche allein zur Betrachtung der menschlichen Natur und der Geschichte den rechten Schlüssel giebt: daß das Christenthum sich wie das Centrum zu allen Radien menschlicher Einseitigkeit verhalte, daß es sich als die Religion der Menschheit erweise, indem es alle Gegensätze der in der menschlichen Natur vorhandenen Richtungen mit einander versöhne, daß es das Wahre vom Falschen in allen Systemen menschlicher Einseitigkeit über göttliche Dinge sondere und in dem Irrthum die zum Grunde liegende mißverstandene Wahrheit erkennen lehre. Ein solches Licht des Geistes sollte nach der Idee des Clemens das Christenthum dem Gnostikos angezündet haben, und so sollte er vom Standpunkt des Christenthums aus, durch welches er den rechten Mittelpunkt für die religiöse Natur des Menschen gewonnen, frei und sicher das Wahre und Falsche in allen Systemen der griechischen Philosophen und der christlichen Häretiker von einander sondern können. So sagt

Cle-

4) ἡ μεν ἑλληνικη φιλοσοφια τῃ ἐκ της θρυαλλιδος ἐοικε λαμπηδονι. Stromat. V, 560. VI, 688.

Clemens [1]): „Da die Wahrheit Eine ist, denn nur das Falsche hat tausend Abwege, Zerstückelungen der Wahrheit, gleichwie die Bachantinnen die Glieder des Pentheus zerstückelt haben, so rühmen sich die Sekten der von den Barbaren kommenden (der christlichen) und der hellenischen Philosophie dessen, was ihnen von der Wahrheit zu Theil geworden ist, als wenn es die ganze Wahrheit wäre, aber durch den Anbruch des Lichts wird Alles in's Licht gesetzt. Wie — sagt er — das ewige Seyn in Einem Moment dasjenige darstellt, was durch die Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus einander gerissen ist, so vermag die Wahrheit den ihr verwandten Samen, wenn er auch in einen fremden Boden gefallen ist, zusammenzubringen. Die hellenische und die barbarische Philosophie haben auf gewisse Weise die ewige Wahrheit, nicht wie in jenem Mythus den Dionysos, sondern die göttliche Offenbarung des ewigen Logos zerrissen. Wer aber das von ihnen Zerrissene wieder zusammensetzt und das Wort zu seiner Vollständigkeit und Einheit zurückführt, der wird ohne Gefahr die Wahrheit erkennen" [2]). Dieser Gesichtspunkt zeichnete die Alexandriner im Verhältniß zu der einseitig polemischen Richtung anderer Kirchenlehrer besonders aus, daher waren sie allein im Stande, die Denkweise der Häretiker unbefangener aufzufassen und gerechter zu beurtheilen, Irrthum und Wahrheit, die wesentlichen und unwesentlichen Irrthümer in den Systemen derselben von einander zu sondern [3]).

1) I, 298.

2) Stromat. I, 298.

3) Wie Stromat. L. VI, 675. die wichtige Unterscheidung: ὁ

Von Einer Seite könnte es nun also scheinen, daß Clemens, fern von der gnostischen Unterscheidung zwischen einem esoterischen und einem exoterischen Christenthume, Ein Glaubensleben in allen Christen gesetzt und unter der Gnosis nichts als die wissenschaftliche Erkenntniß und Entwickelungsfähigkeit der Einen für alle Christen geltenden Glaubenslehre verstanden hätte. Es ist gewiß nach jener dargestellten zusammenhängenden Theorie, welche sich mit vielen Stellen des Clemens belegen läßt, daß ihm von Einer Seite nur dieses vorschwebte; aber von der anderen Seite zeigt es sich auch, daß ihm das Verhältniß der verschiedenen religiösen Erkenntnißformen zu dem Wesen des christlichen Lebens noch nicht klar war. So schön er sich auch an manchen Stellen über das Wesen und die Kraft des Glaubens ausspricht, so war er sich doch des vollen Inhalts dieser Sätze noch nicht immer klar bewußt, und sie waren noch nicht consequent durchgeführte Principien seiner dogmatischen Denkart geworden. Es vermischte sich mit jener, aus dem Wesen des Christenthums abgeleiteten, Idee des Glaubens die dem Clemens aus dem Platonismus noch anklebende Idee von dem Wahn

---

περι τινα των εν μερει σφαλλομενοι und οἱ εις τα κυριωτατα παραπιπτοντες. Und gegen die blinde Verdammung alles dessen, was Irrlehrer sagten bloß um ihrer Person willen ohne Prüfung der Sachen, besonders in Beziehung auf die montanistischen Propheten Stromat. VI, 647. „Man muß nicht des Sagenden wegen unwissend im voraus auch das Gesagte verdammen, was man auch in Rücksicht derjenigen, welche jetzt als Propheten gelten, beobachten muß; sondern man muß das Gesagte prüfen, ob es der Wahrheit gemäß ist."

und Wahrheit vermischenden mythischen Volksglauben [1]), im Gegensatz gegen die reine Religionserkenntniß der philosophisch Gebildeten, und dies mußte denn auch an die gnostischen Ideen vom Verhältnisse der γνωσις zur πιςις anstreifen. Er scheint, nach manchen Erklärungen, unter der πιςις nur einen sehr untergeordneten Standpunkt des subjektiven Christenthums, des christlichen Lebens zu verstehen, einen fleischlichen und am Buchstaben klebenden Autoritätsglauben, der noch fern ist von dem eigentlichen Geist und Wesen des Christenthums, der im Grunde, wie ihn Clemens darstellt, mehr die äußerlichen Ausbrüche des Bösen hemmen, als wahre innere Herzensheiligung hervorbringen könnte, (obgleich er recht gut erkannte, daß auf dieser gerade das Wesen des praktischen Christenthums beruhe); die γνωσις hingegen ist ihm ein innerliches, lebendiges, geistiges Christenthum, ein göttliches Leben. Wenn der bloß Gläubige durch Furcht vor Strafe und Hoffnung auf eine zukünftige Seligkeit zum Guten angetrieben wird, wird hingegen der Gnostiker von dem inneren freien Drange der Liebe zu allem Guten beseelt, er bedarf keiner äußerlichen Ueberzeugungsgründe für die Göttlichkeit des Christenthums, er lebt im Bewußtseyn und in der Anschauung der göttlichen Wahrheit, und fühlt sich schon jetzt darin selig. Wenn der bloß Gläubige (πιςικος) nach dunklen Gefühlen handelt, und daher zuweilen das Rechte verfehlt, oder doch das Rechte nicht auf die rechte Weise thut, so handelt hingegen der Gnostiker überall im hellen christlichen Bewußtseyn unter der Leitung einer erleuchteten Vernunft [2]). Wo Cle-

1) δοξα των πολλων.

2) Clem. Strom. 518. 519. 645. 652., wo er sagt, daß die

mens von dem Stufengange der göttlichen Menschenerziehung spricht und den Logos als den θειος παιδαγωγος darstellt, sagt er [1]): „Alle Menschen gehören ihm an, die Einen mit Bewußtseyn dessen, was er ihnen ist, die Andern noch nicht; die Einen als Freunde, die Andern als treue Knechte, die Andern bloß als Knechte, es ist der Lehrer, welcher durch Offenbarung der Geheimnisse (die innere Anschauung der Wahrheit) den Gnostiker, durch gute Hoffnungen den Gläubigen, und durch bessernde Zucht, durch sinnliche Würkungen den Verhärteten erzieht.“ So scheint nun der γνωστικος des Clemens in vieler Hinsicht mit dem πνευματικος, der πιστικος mit dem ψυχικος der Gnostiker zu vergleichen zu seyn, ihrem inneren Leben nach scheinen beide sich auf ähnliche Weise zu verhalten; aber doch ist der große Unterschied, daß die Alexandriner bei der Verschiedenheit des subjektiven Christenthums beider Standpunkte doch dieselbe Grundlage des

πιστις γνωστικη, was den Uebrigen noch etwas Zukünftiges ist, schon im Voraus empfangen hat; durch die Liebe ist ihm das Zukünftige schon gegenwärtig; εστιν αυτῳ δι' αγαπην ενεστος ηδη το μελλον. VI, 663, wo er das Gute eintheilt in solches, was Selbstzweck, und solches, was nur Mittel zu etwas Höherem ist. Zu dem ersten gehört die Gnosis, denn wir wollen nichts anders durch sie erlangen, wenn sie da ist, sondern nur daß sie da sey, daß wir uns in ununterbrochener Anschauung befinden und zu dieser und durch diese uns durchkämpfen, zu dem zweiten der Glauben, wegen der daraus hervorgehenden Furcht vor Strafen, und des Nutzens, der Hoffnung auf Belohnung, die Furcht ist für die Menge Antrieb, nicht zu sündigen, und die Verheißung Antrieb, dem Gehorsam nachzutrachten, durch welchen die Seligkeit erlangt wird.

1) VII, 702.

objektiven Christenthums festhielten, nur eine verschiedene geistigere oder fleischlichere Auffassung derselben setzten, und daß sie diese beiden verschiedenen subjektiven Standpunkte nicht wie die Gnostiker von den Grenzen einer ursprünglichen und unvertilgbaren Verschiedenheit der menschlichen Naturen abhängen ließen. Man könnte sagen: daß doch die beiden verschiedenen Standpunkte des subjektiven Christenthums, welche Clemens hier von einander unterscheidet, damals würklich vorhanden waren und sich auch, weil sie in der menschlichen Natur gegründet sind, in anderen Zeiten wieder finden; so kommt auf die Worte, durch welche man diese beiden verschiedenen Standpunkte unterscheidet, nicht so viel an, es kann keinen so wichtigen Unterschied machen, ob man zwei verschiedene Entwickelungsstufen des Glaubens und des Lebens im Glauben annimmt, oder ob man, wie Clemens an mehreren Stellen, das wahrhafte geistige Glaubensleben nur der Gnosis zueignet. Doch ist dieser Unterschied keinesweges so unbedeutend, als er auf den ersten Anblick scheinen könnte, sondern tiefer begründet und von wichtigeren Folgen. Die Ursache davon, daß die Alexandriner die Sache so auffaßten, lag theils in ihrer vorherrschenden Geistesrichtung, theils in der Art, wie ihnen der Glaube unter Vielen der Christen damals erschien.

Was das erstere betrifft, so war bei den Alexandrinern die contemplative und spekulative Geistesrichtung zu sehr vorherrschend, und diese hinderte sie, die selbstständige praktische Kraft des Glaubens zur Umbildung des inneren Lebens im ganzen Umfange anzuerkennen, es beherrschte sie hier doch noch der aus der platonischen Schule hervorge-

gangene und überhaupt der ganzen alten Welt natürliche Gesichtspunkt, daß ohne philosophische Geistesbildung das innere geistige religiöse Leben, die Mündigkeit in der Religion nicht stattfinden könne [1]).

Was das zweite betrifft, so muß man die Art berücksichtigen, wie ihnen der Glaube als blinder Autoritätsglaube mit einem sinnlichen Eudämonismus und einer sinnliche Bilder sich vorhaltenden Furcht vor der Hölle bei einer Classe ungebildeter Christen entgegentrat. Sie konnten den bessernden Einfluß des Glaubens auf das Leben auch, wo er ihnen in dieser Form erschien, nicht verkennen, wenn sie das, was diese Menschen als Christen geworden, mit dem, was sie als Heiden gewesen waren, verglichen; aber von dem verklärenden Einflusse des Christenthums auf die ganze innere Natur des Menschen, von einem göttlichen Geistesleben glaubten sie doch hier nichts wahrzunehmen, und dies sinnliche Christenthum widerstrebte ihrer vergeistigten religiösen Denkart. So konnten sie veranlaßt werden, der πιστις und dem κοινος πιστικος einen sehr niedrigen Grad

---

1) Merkwürdig ist besonders die Stelle des Clemens VI, 691., wo er innere Geistesanschauung, wissenschaftliche Erkenntniß oder Gnosis und Glauben von einander unterscheidet. Die erstere, die νοησις, besteht in einer unmittelbaren Berührung des Geistes mit den höchsten Ursachen, das bloße ἐπιβαλλειν; die γνωσις unterscheidet sich von der νοησις durch das Hinzukommen des βεβαιουν λογῳ ἀποδεικτικῳ, das Annehmen der Grundlehre ohne innere Anschauung in Beziehung auf die praktische Ausübung derselben ist Glauben (ἡ φρονησις) ἐν ταις εἰς εὐλαβειαν συντεινουσι γινομενη και ἀνευ θεωριας παραδεξαμενη τον ἀρχικον λογον κατα την ἐν ἀυτῃ ἐξεργασιας τηρησιν πιστις λεγεται.

des religiösen Lebens zuzueignen, und das höhere Leben des Christenthums, von dem sie bei den κοινοις πιστικοις nichts bemerkten, nur als eine Frucht der γνωσις der wissenschaftlich Gebildeten zu betrachten. Freilich konnten sie aber auch denen, welche auf einem ganz anderen Standpunkte der Geistesrichtung und der Geistesentwickelung sich befanden, leicht Unrecht thun, wenn sie über das mehr verborgene innere Geistesleben des Glaubens, nach dem getrübten Reflex desselben in einer ungebildeten, von dem Sauerteige des Christenthums noch nicht durchdrungenen Denkform aburtheilten.

Die nachtheiligen Folgen dieses Vorherrschens der contemplativen und spekulativen Geistesrichtung, und dieser zu scharfen Sonderung der γνωσις von der πιστις zeigt sich bei dem Clemens auf mannigfache Weise. Statt daß der Gnostikos das Bild eines in dem fortdauernden Bewußtseyn der ihm noch anklebenden Sündhaftigkeit lebenden, auf Demuth gegründeten, in der Heiligung immer weiter fortschreitenden Christen darstellen sollte, erscheint er oft nach dem Bilde eines neoplatonischen Theosophen in contemplativer Selbstgenugsamkeit und Affektlosigkeit [1]), wenn gleich doch immer wieder das Christliche dabei durchdringt, wie sich dies darin zeigt, daß der Gnostiker nicht bloß in der Betrachtung sich selig fühlen und nur zurückgezogen für sich selbst leben darf, sondern der Trieb, für das Heil Anderer thätig zu würken, ihn beseelen soll [2]).

---

1) S. F. 748.

2) Schön sagt Clemens in dieser Hinsicht: „Der Gnostiker, der in dem Nutzen des Nächsten seine eigene Selig-

Daher geschah es ferner, daß die Alexandriner, statt mit einer bloßen organischen Entwickelung des im Glauben Gegebenen sich zu begnügen, mit ihrer Gnosis über den Glauben hinaus wollten und in das Gebiet einer, die göttlichen Dinge begreifen wollenden, Theosophie sich verloren, daß sie daher, den praktischen Zweck der göttlichen Offenbarung für das Heil der Menschheit verkennend, spekulative Aufschlüsse in der heiligen Schrift suchten. Wenn von Manchen der spekulativen Gnosis der richtige Satz entgegengehalten wurde: „der Weise sey überzeugt, daß es manches Unbegreifliche gebe, und eben in der Anerkennung der Unbegreiflichkeit des Unbegreiflichen bestehe hier seine Weisheit," so antwortete Clemens: „Dies ist auch denen gemein, welche nur wenig in die Ferne sehen können, der Gnostiker begreift das, was den Uebrigen als unbegreiflich erscheint, denn er ist überzeugt, daß dem Sohne Gottes nichts unbegreiflich ist, daß es daher auch nichts giebt, worüber von ihm nicht Belehrung zu erhalten wäre, denn der, welcher aus Liebe zu uns litt, konnte uns nichts zum Unterricht der Gnosis vorenthalten" [1]). Man sieht, wie die Unbestimmtheit hier Quelle und Grund großen Irrthums wird, denn nur von dem verstanden, was dem

---

keit sieht, kann mit Recht ein lebendiges Bild des Herrn genannt werden, nicht nach der Beschaffenheit der Gestalt, sondern nach dem Bilde dessen, was er der Kraft nach war und wie er ihm in der Verkündigung nachfolgt. ὁ γνωστικος ἰδιαν σωτηριαν ἡγουμενος την των πελας ὠφελειαν, ἀγαλμα ἐμψυχον εικοτως ἀν του κυριου λεγοιτο, ὀυ κατα την της μορφης ἰδιοτητα, ἀλλα κατα το της δυναμεως συμβολον και κατα το της κηρυξεως ὁμοιωμα VII, 730.

1) VII, 649.

Menschen zu seinem Heil zu wissen nothwendig ist, nicht von dem, was zur Befriedigung spekulativer Wißbegierde dient, verstanden, hatte dieser Satz seine Richtigkeit.

Die Ideen des Clemens über diese Gegenstände finden wir bei seinem großen Schüler Origenes wieder, nur auf eine eigenthümlich geistvolle Weise aufgefaßt und systematisch verarbeitet, denselben Zusammenhang der Ideen von Gnosis und Pistis im Verhältnisse zu den verschiedenen Standpunkten des subjektiven Christenthums und zu den verschiedenen Führungen einer allgemeinen göttlichen Menschenerziehung, welche sich zu den verschiedenen Bedürfnissen nach diesen verschiedenen Standpunkten herabläßt. Oft erklärt es Origenes in der Polemik gegen die Heiden, welche den Christen den blinden Glauben zum Vorwurf machten, für etwas dem Christenthum als einer Offenbarung des für das Heil aller Menschen sorgenden Gottes Eigenthümliches, daß dasselbe auch die zu einer wissenschaftlichen Prüfung und Erkenntniß unfähige Mehrzahl der Menschen anziehen und vermöge des bloßen Glaubens [1]) mit göttlicher Kraft zu ihrer Heiligung würken konnte, er beruft sich auf die Erfahrung so Vieler, als Zeugniß von dieser Würksamkeit des Christenthums [2]). Diejenigen, welche nur erst so zum Glauben gelangt und durch den Glauben gebessert worden, könnten sodann von selbst auch in den tieferen Sinn der heiligen Schrift immer mehr einzudringen angetrieben werden [3]). Die πιςις setzt

1) ψιλη πιςις, πιςις αλογος.

2) Zu vergl. z. B. c. Cels. L. I. c. 10.

3) c. Cels. L. VI. Philocal. c. 15. μετα την απαξ γενομενην

er als den niedrigsten Standpunkt des Christenthums, der deshalb da seyn mußte, „damit auch die Einfältigen, welche nach Kräften sich der Gottseligkeit ergaben, das Heil erlangen könnten," über dieselbe den Standpunkt der Gnosis und der Sophia. Diese letztere, die göttliche Weisheit, welche durch die Gnade Gottes den dafür empfänglichen und sie durch Schriftstudium und Gebet bei Gott suchenden Seelen ertheilt wird. Die menschliche Weisheit, die Weltweisheit, ist nur eine Vorübung der Seele, um durch Bildung des Denkvermögens zur Erlangung jener, die das Ziel ist, fähig zu werden [1]).

Wie Clemens, erklärt sich Origenes an manchen Stellen nachdrücklich über das Wesen des Glaubens als einer Thatsache des inneren Lebens, durch welche der Mensch in eine reelle Gemeinschaft mit den göttlichen Dingen eintritt, und er unterscheidet von diesem lebendigen Glauben einen nur am Aeußerlichen klebenden Autoritätsglauben. So sagt er bei der Erklärung der Stelle Joh. 8, 24. [2]), „daß der Glaube mit sich führe eine geistige Gemeinschaft mit demjenigen, woran man glaube, daher eine derselben

---

εισαγωγην φιλοτιμησασθαι προς το και βαθυτερα των κεκρυμμενων νοηματων ἐν ταις γραφαις καταλαβειν.

1) c. Cels. VI, 13. Origenes behauptet, daß Paulus diejenigen Charismate, welche sich auf die Erkenntniß beziehen, höher gestellt habe als die Gabe, Wunder zu verrichten. ἐπει τον λογον προτιμα των τερατιων ἐνεργειων, δια τουτο ἐνεργηματα δυναμεων και χαρισματα ἰαματων ἐν τῃ κατωτερω τιθησι χωρᾳ παρα τα λογικα χαρισματα. c. Cels. III, 46.

2) Tom. 19. Ioh. §. 6.

verwandte Gemüthsbeschaffenheit [1]), welche sich in Werken offenbaren müsse. Der Gegenstand des Glaubens wird in das innere Leben aufgenommen und wird bildendes Princip für dasselbe. Nach allen den Beziehungen (ἐπινοιαι), in welchen Christus Gegenstand des Glaubens wird, nach allen diesen Beziehungen nimmt der Gläubige durch den Glauben Christus in sein inneres Leben auf; so z. B. wenn Christus die Kraft Gottes ist, so kann es demjenigen, welcher an ihn, als die Quelle göttlicher Kraft, glaubt, an Kraft zum Guten nicht fehlen." So unterscheidet er T. 20. in Ioh. c. 25. einen sinnlichen Wunderglauben von dem Glauben an die Wahrheit. Er sagt Joh. 8, 43. und 45. vergleichend, jene sinnlichen Juden seyen zwar von dem Eindruck der Wunder getroffen worden und hätten an Jesus als Wunderthäter geglaubt, aber für die göttliche Wahrheit seyen sie unempfänglich gewesen, und an Jesus als Verkündiger der tieferen Wahrheit hätten sie nicht geglaubt [2]), und er fügt hinzu: „Dies kann man auch jetzt bei Vielen sehen, welche Jesus bewundern, wenn sie seine Geschichte betrachten, welche aber nicht mehr an ihn glauben, wenn eine tiefere und ihre Fassungskraft übersteigende Lehre entwickelt wird, sondern argwöhnen, daß diese falsch sey. Daher mögen wir uns hüten, daß er nicht auch zu uns sage: ihr glaubt mir nicht, weil ich die Wahrheit sage". Doch tritt unverkennbar die Beziehung auf das geschichtlich Gegebene und das praktische Moment, welches

---

1) διακεισθαι κατα τον λογον και συμπεφυκεναι αὐτῳ.

2) Als habe Christus sagen wollen: καθ' ὁ μεν τερατα ποιω, πιστευετε μοι, καθ' ὁ δε την ἀληθειαν λεγω, οὐ πιστευετε μοι.

in dem paulinischen Begriff des Glaubens liegt, bei dem Origenes mehr zurück. Jener höhere Standpunkt des Glaubens war ihm zugleich der Standpunkt einer geistigeren Aneignung und Auffassung des Christenthums, der Standpunkt einer inneren Anschauung der Wahrheit, und es fiel ihm so dieser Standpunkt des Glaubens mit dem der Gnosis zusammen, die Gnosis wird so dem bloß historischen Glauben entgegengesetzt. „Es könne Einer glauben ohne Erkenntniß des Geglaubten." Diese Gnosis schreibt er denjenigen zu, welche sich der Betrachtung der göttlichen Dinge ganz hingeben, welche, nachdem sie ihren Geist von dem Fremdartigen gereinigt haben, mit göttlicheren Augen Gott schauen. Eine solche Gnosis findet er auch dem bloßen Glauben entgegengesetzt in jener Stelle Joh. 8, 31 — 32 [1]). Für diese Unterscheidung zwischen Gnosis und Pistis beruft er sich auf 1 Corinth. 12, 9., wo doch der Glaube als eine Gnadengabe dargestellt, nicht der historische Glaube im Sinne des Origenes nach diesem Gegensatze gegen die Gnosis seyn konnte, was Paulus kaum Glauben genannt haben würde, sondern wo es vielmehr die Bezeichnung einer besonderen praktischen Glaubenskraft ist. Origenes setzt den Standpunkt der Gnosis so sehr über den des Glaubens, daß er ihn in diesem Gegensatze als ein Leben des Schauens darstellt. „Diejenigen, sagt er, welche das Charisma der Gnosis und der Sophia empfangen haben, leben nicht mehr im Glauben, sondern im Schauen, die Geistlichgesinnten, die schon nicht mehr im Leibe wallen, sondern schon hienieden daheim sind bei dem Herrn. Die-

1) S. T. 19. in Ioh. c. 1.

jenigen aber wallen noch im Leibe und sind noch nicht daheim bei dem Herrn, welche den geistigen Sinn der Schrift nicht verstehen, sondern ganz an dem Körper der Schrift (dem Buchstaben, s. unten) kleben. Denn wie sollte, wenn der Herr der Geist ist, nicht vom Herrn noch fern seyn, wer den lebendig machenden Geist und den geistigen Sinn der Schrift noch nicht faßt, aber ein Solcher lebt im Glauben" [1]). Er müht sich hier sehr ab, um das dieser Ansicht so sehr Widersprechende, was Paulus 2 Corinther 5. über das Verhältniß des Glaubens zum Schauen gesagt hatte, nach seinem Sinne zu erklären, indem er die richtige Behauptung der meisten Kirchenlehrer, daß auch Paulus von sich selbst als einem noch im Glauben Lebenden, einem noch nicht zum Schauen gelangten, gesprochen habe, nicht ohne die Begriffe verwechselnde Sophistik bekämpft. Er setzt die Ausdrücke „im Leibe wallen" und „im Fleische, nach dem Fleische leben" als ganz gleichbedeutend, und kann dann so das Ergebniß finden, daß Paulus dies nicht in Beziehung auf sich und alle Geistlichgesinnten, sondern nur in Beziehung auf die noch fleischlichgesinnten Gläubigen gesagt habe. Ganz consequent wendet er so auch das, was Paulus, 1 Corinth. 13., von den Vollkommenen sagt, auf die ächten Gnostiker an, im Gegensatz gegen die bloß Gläubigen, die sich im Kindesalter befinden und nur noch das bloße Stückwerk haben [2]). Die-

1) Orig. T. 13. Ioh. c. 52.

2) In Matth. ed. Huet. fol. 213. Er bleibt sich in dieser Rücksicht allerdings nicht immer gleich, an einer andern Stelle, in Matth. 271., bezieht er das τέλειον mit Recht auf das ewige Leben.

ser zwiefache Standpunkt fällt nach dem Origenes zusammen mit dem zwiefachen Standpunkte eines geistigen und eines fleischlichen Christenthums [1]). Wer auf dem Standpunkte des fleischlichen Christenthums sich befindet, bleibt nur bei dem Buchstaben der Schrift, bei der Geschichte Christi stehen, er klebt nur an der Erscheinungsform des Göttlichen, ohne sich im Geiste zu dem inneren Wesen, welches sich darin offenbart, zu erheben, er hält sich nur an die irdische zeitliche, geschichtliche Erscheinung des göttlichen Logos, er erhebt sich nicht bis zur Anschauung des letzteren selbst, er hält sich nur an die Schale der Lehren des Christenthums, er dringt nicht bis zu dem inneren geistigen Kern durch, er klebt nur an dem Buchstaben der Schrift, in welchem der Geist gebunden liegt. Der geistige Christ hingegen sieht in der zeitlichen Erscheinung und Würksamkeit Christi die Offenbarung und Darstellung von dem ewigen Walten und Würken des göttlichen Logos, der Buchstabe der Schrift ist ihm nur Hülle des Geistes, und er weiß den Geist aus dieser Hülle zu entbinden. Ihm geht alles Zeitliche der Erscheinungsform göttlicher Dinge in die innere Geistesanschauung auf, ihm vergeistigt sich das sinnliche Evangelium des Buchstabens [2]) in die Offenbarung des ewigen, geistigen Evangeliums [3]), und es ist seine höchste Aufgabe, dieses in jenem zu erkennen,

---

1) eines χριστιανισμος πνευματικος und eines χριστιανισμος σωματικος, eines πνευματικως und eines σωματικως χριστιανιζειν.

2) το ἐυαγγελιον ἀισθητον.

3) του ἐυαγγελιου πνευματικου, ἀιωνιου.

jenes in dieses zu übertragen, die heilige Schrift zu verstehen als Offenbarung eines fortlaufenden Erziehungsplanes des göttlichen Logos mit der Menschheit, seiner ununterbrochenen Würksamkeit zum Heil der gefallenen Wesen, deren Mittelpunkt seine Erscheinung in der Menschheit ist (die sinnliche Darstellung seines ewigen geistigen Waltens) [1]), deren Ziel die Rückkehr aller gefallenen Wesen zu Gott ist. Indem er alles *darauf* bezieht, wird ihm durch das Evangelium die ganze heilige Schrift zum Evangelium verklärt. Durch die geistige Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos, durch [2]) die Aufnahme des Geistes Christi in das innere Leben allein — meint daher *Origenes* — gelangt Jeder zum wahren geistigen Christenthum und zum rechten geistigen Verständniß der ganzen Schrift. So wie nun die Propheten schon *vor der zeitlichen Erscheinung Christi* der Geistesgemeinschaft mit dem göttlichen Logos theilhaft waren, und vermöge derselben jene und das ganze Christenthum vorher verkündigen konnten, wie sie daher schon das geistige Verständniß des alten Testamentes hatten und gewissermaßen schon vor der Erscheinung des Christenthums Christen waren, so giebt es hingegen auch nach der zeitlichen Erscheinung Christi unter den Christen noch solche, denen diese geistige Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos noch nicht zu Theil worden, welche, wie einst die Juden, nur noch an der äußerlichen Hülle kleben, von welchen noch jetzt das gilt, was Paulus von den Juden vor der Zeit der Erscheinung des Christen-

---

1) Die ἐπιδημια αἰσθητη, Bild der ἐπιδημια νοητη του λογου.

2) Die ἐπιδημια νοητη του χριστου.

thums sagte, Gal. 4., daß sie noch Kinder seyen, daß ihnen die bestimmte Zeit vom Vater noch nicht erschienen sey, und daß sie sich als Kinder unter Vormündern und Pflegern noch befänden, in einer solchen Denkweise, durch welche sie für das wahre geistige Christenthum erst vorbereitet und empfänglich gemacht werden müßten. „Jede Seele — sagt Origenes — welche in die Kindheit eintritt und auf dem Wege zur Vollkommenheit sich befindet, bedarf, bis die bestimmte Zeit der Vollendung ihr gekommen ist, eines Zuchtmeisters, der Vormünder und Pfleger“ [1]).

So viel Wahres auch in demjenigen ist, was Origenes hier sagt, so viel auf den Entwickelungsgang der christlichen Kirche Anwendbares, so läßt sich doch nicht leugnen, daß die Bedeutung des historischen Christenthums, der innige Zusammenhang zwischen dem historischen und dem innerlichen Christenthume in seiner Darstellungsweise verdunkelt erschien. Wir wollen ihn nun in seinen eigenen Worten reden hören [2]): „Man muß wohl wissen, daß Christi geistige Erscheinung auch vor seiner leiblichen den Vollkommenen und nicht im Kindesalter Befindlichen zu Theil worden ist, denen, welche nicht mehr unter Zuchtmeistern und Vormündern sich befanden, welchen die geistige Erfüllung der Zeit erschienen ist, die Patriarchen, Moses, der Diener Gottes und die Propheten, welche Christi Herr-

1) Commentar. in Matth. 213. πασα ψυχη ἐρχομενη εις νηπιοτητα και ὁδευουσα ἐπι την τελειοτητα, δειται μεχρις ἐνστη αὐτη το πληρωμα του χρονου, παιδαγωγου και οἰκονομων και ἐπιτροπων.

2) Orig. in Ioh. T. I. p. 9.

Herrlichkeit geschauet hatten. So wie er selbst aber vor der sichtbaren und leiblichen Erscheinung den Vollkommenen erschien, so sind auch nach seiner verkündigten Menschwerdung den noch im Kindesalter Befindlichen, da sie unter Vormündern und Pflegern stehen und zur Erfüllung der Zeit noch nicht gelangt sind, die Vorboten Christi erschienen, die für die Kinderseelen geeigneten Ideen, von denen mit Recht gesagt werden kann, daß sie zur Erziehung derselben erforderlich seyen. Der Sohn selbst aber, der göttliche Logos, in seiner Herrlichkeit ist ihnen noch nicht erschienen, indem er die Vorbereitung erwartet, welche bei den Menschen Gottes, die seine Gottheit fassen sollen, vorhergegangen seyn muß. Und man muß nun auch dies wissen, daß, so wie es ein Gesetz giebt, das den Schatten der zukünftigen Güter enthält, welche durch die Verkündigung des wahren Gesetzes (im Christenthume) offenbart werden, so auch nur der Schatten der christlichen Mysterien durch dasjenige Evangelium dargestellt wird, welches Alle, die es lesen, zu verstehen meinen. Das Evangelium hingegen, welches Johannes ein ewiges nennt, welches eigentlich das geistige genannt werden sollte, stellt denen, die es verstehen, Alles, was den Sohn Gottes selbst betrifft, klar vor die Augen, die durch seine Reden abgebildeten Mysterien, und die Dinge, deren Symbole seine Handlungen waren. Dem gemäß muß man auch annehmen, daß, so wie es einen auswendigen Juden und einen auswendigen Beschnittenen giebt, so es auch einen auswendigen Christen und eine auswendige Taufe giebt." Origenes wies von der Schrift zu der geistigen Gemeinschaft mit Christus hin, als der Quelle der organischen und leben-

digen Erkenntniß dessen, was in der Schrift nur angedeutet sey; und was er sagte, war gewiß richtig im Gegensatz gegen einen blinden und engherzigen Eifer für eine am Buchstaben klebende Rechtgläubigkeit und eine eingebildete todte Schriftgelehrsamkeit; aber leicht konnten solche Erklärungen, wenn sie nicht gehörig bestimmt wurden, eine mit der Schrift willkürlich handelnde spekulative Richtung begünstigen, welche unter dem Vorgeben einer höheren Wahrheit das einfache Evangelium verdunkelte und dessen mit der Einfalt verbundene Tiefe nicht erkannte. Wie wenn er sagt: „ich glaube, daß die ganze heilige Schrift, auch wenn sie sehr genau verstanden wird, nur einige sehr geringe Elemente des Ganzen der Gnosis und eine sehr kurze Einleitung dazu enthält.“ So ist ihm in der allegorischen Erklärung des Gespräches mit der Samariterin der Jakobsbrunnen das Symbol der heiligen Schrift, das lebendige Wasser, welches Jesus giebt, das Symbol dessen, was über die heilige Schrift hinausgeht. „Die Schrift ist also die Einleitung — sagt er — und nachdem wir sie genau verstanden haben, müssen wir uns zu Jesus erheben, daß er uns den Brunnen des in das ewige Leben quillenden Wassers schenke“ [1]).

Diese Theorie von zwei verschiedenen Standpunkten des Christenthums hing bei ihm genau zusammen mit der Theorie von verschiedenen Offenbarungsformen Christi oder des göttlichen Logos im Verhältnisse zu diesen verschiedenen Standpunkten. Wenn die Gnostiker nach den verschiedenen Standpunkten der geistigen Welt in Beziehung auf die

---

1) Tom. 13. Ioh. p. 5 et 6.

verschiedenen Naturen die offenbarende und erlösende Gotteskraft in verschiedene Hypostasen zerfallen ließen [1]); einen Monogenes, Logos, Soter, einen ἄνω und einen κατω χριστος, einen pneumatischen und einen psychischen Christus, so erkannte dagegen Origenes die Einheit des Wesens und der göttlich-menschlichen Erscheinung Christi an; es ist ihm der Eine Christus Alles, er erscheint nur unter verschiedenen Prädikaten, in verschiedenen Anschauungsformen, in verschiedenen Beziehungen zu denen, welchen er sich offenbart, nach ihrer verschiedenen Empfänglichkeit und ihrem verschiedenen Bedürfnisse, und daher entweder in seiner göttlichen Erhabenheit oder in seiner menschlichen Herablassung. Es ist ein bei dem Origenes oft vorkommender Gedanke: der Erlöser wird in einem göttlicheren Sinne als Paulus Allen Alles, um Alle zu gewinnen" [2]). „Der Erlöser — sagt er — wird Vieles oder vielleicht auch Alles, je nachdem die ganze durch ihn zu befreiende Schöpfung seiner bedarf" [3]). Man muß diejenigen Prädikate unterscheiden, welche dem göttlichen Logos, seinem Wesen nach, zukommen, als dem ewigen Gottesoffenbarer für die ganze Geisterwelt, der Quelle alles Wahren und Guten, und diejenigen Prädikate, welche er nur zum Besten der durch ihn zu erlösenden gefallenen Wesen im Verhältnisse zu den verschiedenen Standpunkten derselben angenommen

1) S. Theil II.

2) T. 20. Ioh. 28.

3) T. I. Ioh. 22., wo, wie ich meine, statt καθαριζει gelesen werden muß καθ' ἁ χρηζει αὐτου ἡ ἐλευθερουσθαι δυναμενη πασα κτισις.

hat. „Selig sind diejenigen — sagt Origenes [1]) — welche so weit gelangt sind, daß sie des Sohnes Gottes nicht mehr bedürfen als des die Kranken heilenden Arztes, nicht mehr als des Hirten, nicht mehr als der Erlösung; sondern seiner nur bedürfen als der Wahrheit, des Logos, der Gerechtigkeit, und was er sonst noch denen ist, welche wegen ihrer Vollkommenheit das Herrlichste von ihm fassen können." Das historisch praktische Christenthum, die Predigt von Christus dem Gekreuzigten, galt dem Origenes nur als ein untergeordneter Standpunkt, über denselben setzte er eine Weisheit der Vollkommenen, welche Christum nicht mehr in der Knechtsgestalt, sondern welche ihn in seiner Erhabenheit als den göttlichen Logos erkennt, obgleich er den ersteren Standpunkt als eine nothwendige Vorbereitungsstufe anerkannte, um von der zeitlichen Offenbarung Gottes zu der ewigen aufzusteigen, um gereinigt durch den Glauben an den Gekreuzigten, geheiligt durch die Nachfolge des in der Menschheit erschienenen Sohnes Gottes für die geistigen Mittheilungen seines göttlichen Wesens empfänglich zu seyn. „Wenn du die Verschiedenheiten des göttlichen Wortes verstehen kannst — sagt Origenes [2]) — je nachdem es in der Thorheit der Predigt verkündigt oder in der Weisheit den Vollkommenen vorgetragen wird, so wirst du erkennen, auf welche Weise das göttliche Wort für die Anfänger im Christenthum Knechtsgestalt hat; für die Vollkommenen aber kommt in der Herrlichkeit des Vaters, welche sagen können: wir sehen

1) Ioh. I, 22.

2) In Matth. p. 290. ed. Huet.

seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit, denn den Vollkommenen erscheint die Herrlichkeit des Wortes, wie er der Eingeborne des Vaters und wie er voller Gnade und voller Wahrheit ist, was nicht fassen kann, wer zum Glauben der Thorheit der Predigt bedarf." An einer andern Stelle sagt er [1]): „Die im Fleische leben, denen ist er Fleisch geworden, den nicht mehr nach dem Fleische Wandelnden aber erscheint er als der göttliche Logos, welcher im Anfang bei Gott war, und offenbart ihnen den Vater." Er sagt von jenem vorbereitenden Standpunkte des Glaubens [2]): „Wenn Einer auch zur Zahl der Korinthier gehöre, unter denen Paulus von nichts anderem wissen will, als von Jesus dem Gekreuzigten, und er lernet nur den um unsertwillen Mensch Gewordenen kennen, so könne er durch den Menschen Jesus zum Menschen Gottes sich bilden lassen, in der Nachfolge seines Todes der Sünde absterben und in der Nachfolge seiner Auferstehung zu einem göttlichen Leben auferstehen." So achtete Origenes auch jenen untergeordneten Standpunkt, und er verlangte von dem Gnostiker, daß er zu den Schwächen [3]) Derjenigen, welche sich auf demselben befänden, sich herablassen und ihnen ein Aergerniß zu geben vermeiden solle. „So wie Paulus — sagt er — denen, welche dem Fleische nach Juden waren, nicht nützen konnte, wenn er nicht,

---

1) Commentar. in Matth. p. 268.

2) In Ioh. I. c. 11.

3) Aehnlich Clemens über die οἰκονομία des Gnostikus Strom. VII. p. 730.; vergl. die Ideen Philo's Bd. I. S. 73 ff.

wo er gute Gründe dazu hatte, den Timotheus beschneiden ließ, und sich die Haare schor und ein Opfer darbrachte, und überhaupt den Juden ein Jude ward, um die Juden zu gewinnen; so kann derjenige, welcher dem Nutzen Vieler dienen will, durch das geistige Christenthum allein diejenigen, welche noch in der Schule des sinnlichen Christenthums sich befinden, nicht bessern und zu dem Besseren und Höheren weiter führen, deshalb muß man das geistige und das sinnliche Christenthum mit einander verbinden [1]). Und wo es nöthig ist, das sinnliche Evangelium zu verkündigen, vermöge dessen man unter den sinnlichen Menschen nichts anderes wissen will, als Jesus dem Gekreuzigten, muß man dieses thun. Wenn sie aber als gegründet und Frucht bringend im Geiste sich bewähren und die himmlische Weisheit lieben, so muß man ihnen das Wort mittheilen, welches von seiner Erscheinung in der Menschheit sich wieder zu dem, was es im Anfang bei Gott war, erhoben hat" [2]). So sagt er schön bei der allegorischen Erklärung und Anwendung der Stelle Matth. 14, 10. [3]), nachdem er daraus abgeleitet hat, daß man den Kindern ein Kind werden müsse, um auch die Kinder für das Himmelreich zu gewinnen, gleichwie Christus, obwohl er in göttlicher Gestalt war, ein Kind geworden sey: „Dieses müssen wir genau verstehen, damit wir nicht aus Einbildung der Weisheit und des Gefördertseyns als Große in der Kirche die Kleinen und die Kinder verachten, sondern,

1) πνευματικως και σωματικως χριστιανιζειν.

2) Tom. I. in Ioh. p. 9.

3) In Matth. l. c. 374. 375.

indem wir wissen, wie gesagt ist: „solcher ist das Himmelreich," solche Menschen werden, daß auch durch uns das Heil der Kinder gefördert werde. Wir müssen nicht nur nicht hindern, daß solche dem Heiland zugeführt werden, sondern wir müssen, indem wir mit den Kindern Kinder werden, seinen Willen thun, damit wenn die Kinder durch uns, die wir Kinder werden, zur Seligkeit gelangen, wir als solche, die sich selbst erniedrigt haben, von Gott erhöhet würden." Origenes tadelt hier diejenigen, welche, wie die Gnostiker, die gewöhnlichen der höheren Geistesbildung ermangelnden und in unansehnlicher Form das einfache Evangelium vortragenden Lehrer und Prediger verachteten, als ob solche etwas eines so großen Heilandes und Meisters Unwürdiges thäten [1]. „Auch wenn wir zu der höchsten Anschauung des Logos und der Wahrheit gelangt seyn werden — sagt Origenes [2]) — so werden wir doch wohl das Leiden Christi nicht ganz vergessen, da wir demselben unsere Einführung in dies höhere Leben während unseres irdischen Daseyns verdankten."

Mit jenem zwiefachen Standpunkte des geistigen und des sinnlichen Christenthums hing auch die Theorie von einem verschiedenen Standpunkte der Schrifterklärung und einem verschiedenen Sinne der heiligen Schrift genau zusammen, denn das geistige Christenthum führte ja das Eindringen in den Geist der Schrift, das Verständniß des ewigen, geistigen Evangeliums mit sich, so wie das sinn-

1) βλεπετω ουν τις τινα των επαγγελλομενων κατηχησιν εκκλησιαστικην και διδασκαλιαν, προσφεροντα τα μωρα του κοσμου και τα εξουδενωμενα και τα αγενη.

2) Tom. II. Ioh. p. 4.

liche Christenthum hingegen nur bei dem Buchstaben der Schrift stehen blieb. Die höchste Aufgabe der Schriftauslegung war ihm die Uebertragung des sinnlichen Evangeliums in das geistige [1]), wie das höchste Ziel des Christenthums, sich von der irdischen Erscheinung des menschgewordenen Logos zu der geistigen Gemeinschaft mit ihm und zur Betrachtung seines göttlichen Wesens zu erheben. So sah er nun auch in der ganzen Schrift eine Herablassung des überschwenglichen himmlischen Geistes zu der ihn zu fassen unzulänglichen menschlichen Form, eine Herablassung des göttlichen Menschenerziehers zu den Schwächen und Bedürfnissen der Menschen, die ganze Schrift gleichsam eine Offenbarung der Menschwerdung des Logos. So sagt er [2]): „Alles, was hier Wort Gottes genannt wird, ist Offenbarung des Fleisch gewordenen und sich seinem göttlichen Wesen nach selbst entäußernden göttlichen Wortes, deshalb sehen wir das Wort Gottes auf Erden, da es Mensch geworden, als ein menschliches, denn das Wort wird in der Schrift immerdar Fleisch [3]), um unter uns zu wohnen. Wenn wir aber an der Brust des Fleisch gewordenen Wortes gelegen haben, und ihm, wie er den hohen Berg (Matth. 17.) hinaufsteigt, folgen kön-

---

1) το μεταλαβειν το ἀισθητον ἐυαγγελιον ἐις το πνευματικον.

2) S. Philocal. c. 15.

3) Aehnlich sagt auch Clemens, daß der Charakter der heiligen Schrift ein parabolischer sey, wie die ganze Erscheinung Christi eine parabolische — das Göttliche in irdischer Hülle. παραβολικος γαρ ὁ χαρακτηρ ὑπαρχει των γραφων, διοτι και ὁ κυριος ὀυκ ὠν κοσμικος, ὡς κοσμικος ἐις ἀνθρωπους ἠλθεν Strom. VI, 677.

nen, so werden wir sagen: wir haben seine Herrlichkeit gesehen" [1]). Er ging aus von dem Princip einer Analogie zwischen der heiligen Schrift als eines Werkes Gottes mit der ganzen von demselben Gott herrührenden Schöpfung, ein Princip, das, auf seine geistvolle Weise ausgeführt, für die rechte Betrachtung der zwiefachen Offenbarung Gottes gleich fruchtbar werden konnte. So sagt er, was zugleich zeigt, wie sehr er von der Idee erfüllt war, daß die heilige Schrift Wort Gottes sey [2]): „Es darf uns nicht wundern, wenn nicht in jeder Stelle der heiligen Schrift den Unwissenden das Uebermenschliche der Gedanken in die Augen springt, denn auch in den Werken der die ganze Welt umfassenden Vorsehung offenbaren sich einige auf das augenscheinlichste als Werke der Vorsehung, andere aber sind so verborgen, daß sie dem Unglauben in Beziehung auf den mit unaussprechlicher Kunst und Macht Alles regierenden Gott Raum gaben. Aber wie man mit der Vorsehung nicht rechtet wegen dessen, was man nicht kennt, wenn man auf die rechte Art von dem Daseyn einer solchen überzeugt ist, so darf man auch an der Göttlichkeit der heiligen Schrift, welche sich durch das Ganze derselben verbreitet, deshalb nicht zweifeln, weil unsere Schwäche nicht bei jedem Ausspruche der verborgenen Herrlichkeit der Lehren nachkommen kann, welche in unansehnlichen Ausdrücken verhüllt ist, denn wir haben den Schatz in irdenen Gefäßen." Und an einer andern Stelle [3]):

---

1) Die Verklärung der Schrift für den, der aus der lebendigen Gemeinschaft mit Christus ihren Geist verstehen lernt.

2) Philocal. c. I. p. 10.

3) c. II. p. 61.

„Wer einmal angenommen hat, daß diese Schriften ein Werk des Gottes sind, der die Welt geschaffen hat, der muß überzeugt seyn, daß was in Hinsicht der Schöpfung denen begegnet, welche Rechenschaft von derselben zu geben suchen, dasselbe auch in Hinsicht der Schrift eintreffe. Es ist nämlich auch in der Schrift manches, was die menschliche Natur schwer oder gar nicht zu finden vermag, und deshalb darf man doch den Schöpfer des Weltalls nicht anklagen; zum Beispiel, da wir nicht die Ursache davon finden, warum Basilisken und andere giftige Thiere erschaffen worden, denn hier ziemt es dem frommen Sinne, daß wir, eingedenk der Schwäche unseres Geschlechts, und wie es unmöglich ist, die schaffende Weisheit Gottes vollständig zu begreifen, Gott die Erkenntniß solcher Dinge vorbehalten, der uns später, wenn wir würdig geachtet werden, das offenbaren wird, worüber wir jetzt fromm gezweifelt haben." Wie er von dem Glauben an einen das Ganze der Schrift durchwehenden göttlichen Geist erfüllt und wie er überzeugt war, daß dieser nur mit demüthigem, gläubigem Sinne empfangen werden könne, spricht sich schön in diesen Worten des Origenes aus [1]): „Man muß glauben, daß kein Tüttel der heiligen Schrift der Weisheit Gottes ermangelt, denn der, welcher zu einem Menschen gesprochen hat, du sollst vor mir nicht leer erscheinen, Exod. 34., wird um so viel mehr selbst nichts Leeres sagen; denn die Propheten nehmen, was sie sagen, aus seiner Fülle, deshalb weht Alles von dieser Fülle her, und es giebt nichts in den Propheten, in dem Gesetz oder dem

---

1) l. c. I, 51.

Evangelium, oder den apostolischen Briefen, was nicht von dieser Fülle herkommt. Es weht von jener Fülle her denen, welche Augen haben, die Offenbarungen der göttlichen Fülle zu sehen, Ohren, sie zu vernehmen, einen Sinn, um den Wohlgeruch, der von daher kommt, einzuziehen. Wenn du aber einmal bei dem Lesen der Schrift auf einen Gedanken triffst, der, so zu sagen, ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Aergernisses ist, so klage dich selbst an, denn verzweifle nicht daran, daß dieser Stein des Anstoßes Gedanken enthalte, so daß eintreffen wird, was geschrieben ist: „Wer glaubt, wird nicht zu Schanden werden. Glaube zuerst, und du wirst unter dem, was dir als Aergerniß erschien, vielen heiligen Nutzen finden."

Aber so richtig auch diese Grundsätze des Origenes waren, so wurde er doch in der Anwendung derselben durch einen falschen Gesichtspunkt von dem Geiste und Zwecke der heiligen Schrift und aller göttlichen Offenbarung durch das Wort irre geführt, und dieser falsche Gesichtspunkt hing wieder mit seiner falschen Auffassungsweise des Verhältnisses der Gnosis zur Pistis genau zusammen. In beiderlei Hinsicht wurde er durch den zu vorherrschend spekulativen Gesichtspunkt in der Religion irre geleitet, dadurch, daß er das Wesen einer christlichen Glaubenslehre und einer christlichen Philosophie nicht gehörig von einander unterschied, dadurch, daß er den wesentlich praktischen Zweck aller göttlichen Offenbarungen und des Christenthums insbesondere nicht genug im Auge behielt. Er bezog nicht Alles auf den Einen Zweck für die ganze menschliche Natur: Erlösung, Wiedergeburt, Heiligung, und die daraus fließende Beseligung, sondern der praktische Zweck der Be-

ferung war ihm nur ein untergeordneter, besonders geltend für die große Masse der Gläubigen, die noch nichts Höheres empfangen konnten. Der höchste Zweck war ihm der spekulative, die höheren Wahrheiten den zum Verständnisse derselben fähigen Geistesmenschen, den Gnostikern, mitzutheilen. Diese höheren Wahrheiten sollten sich besonders auf folgende Gegenstände beziehen [1]): „Von Gott, von welcher Natur sein Eingeborner und auf welche Weise er Sohn Gottes ist, — was die Ursache davon ist, daß er bis zur menschlichen Natur herabgestiegen, und was die Würkung davon, und auf welche Wesen — und wann sie sich auf dieselben erstreckt, — von den höheren Arten der vernünftigen und aus dem Stande der Seligkeit gefallenen Wesen und den Ursachen ihres Falls, von den Verschiedenheiten der Seelen, und woher diese Verschiedenheiten entstanden, — was die Welt ist und warum sie erschaffen worden, woher so viel Böses auf der Erde, und ob dasselbe bloß auf der Erde oder auch anderswo vorhanden sey." Da Origenes Aufschlüsse über diese Gegenstände zu finden, zur Hauptsache machte, mußten ihm natürlich viele Theile der Schrift, wenn er bloß bei dem natürlichen Sinne stehen blieb, für den wesentlichsten Zweck unfruchtbar erscheinen. Alle Geschichte irdischer Begebenheiten und alle auf irdische Verhältnisse sich beziehende Gesetzgebung erklärte er daher nur für die symbolische Hülle einer höheren Geschichte der Geisterwelt, und höherer auf das Geisterreich sich beziehende Gesetze. So sollte der höhere und der untergeordnete Zweck der Schrift mit einander verbunden, die Offenbarung der

1) Philocal. I. 28.

höheren Wahrheit in einen für die Besserung der Menge geeigneten Buchstaben gehüllt worden seyn. „Die Menge der ächt und einfach Gläubigen — sagt Origenes — zeugt von dem Nutzen auch dieses niedrigern Schriftverständnisses." Zwischen diesen beiden Sinnesarten der Schrift in der Mitte nahm Origenes noch einen zweiten auch für diejenigen, die noch nicht zu jener höheren Geistesanschauung gelangt wären, geeigneten allegorischen Sinn an, eine nicht so erhabene und tiefe, allgemein sittliche oder erbauliche Anwendung der auf besondere Fälle sich beziehenden Schriftstellen, wie er, 1 Corinth. 9, 9. und die meisten damals auch bei dem Volksunterricht gebrauchten allegorischen Schrifterklärungen dahin rechnet. So entsprach der dreifache Sinn der Schrift den dreien Theilen der menschlichen Natur nach der Theorie des Origenes, das eigentlich Göttliche im Menschen, der auf das Ewige gerichtete und in der Anschauung der göttlichen Dinge sein eigentliches Leben findende Geist, die im Zeitlichen und Endlichen sich bewegende Seele, und der Körper. Wie Philo mit dem Origenes in den wesentlichen Grundzügen seiner Ansicht übereinkam, suchte auch dieser im Ganzen die objektive Wahrheit des dem Geistigen zur Hülle gegebenen geschichtlichen Buchstabens [1]) zu retten. Doch fand auch er Stellen, wo ihm der Buchstabe unhaltbar schien, weil ihm die richtigen hermeneutischen Principien und die nothwendigen Hülfskenntnisse fehlten, oder weil er das Göttliche und das Menschliche in der heiligen Schrift nicht zu sondern wußte [2]),

---

1) το σωματικον των γραφων, το ἐνδυμα των πνευματικων.

2) Wie er zum Beispiel die Geschichte mit dem Urias buch-

oder weil er, was auch mit dem eben Bemerkten zusammenhängt, von übertriebenen Inspirationsbegriffen ausgehend, auch in unbedeutenden Dingen keinen Widerspruch in der Schrift annehmen konnte, — wo er daher nur durch die Vergeistigung [1]) die Schwierigkeit glaubte auflösen zu können. Und er vereinigte diese Annahme, gleich wie Philo, mit seiner Ehrfurcht vor der heiligen Schrift auf solche Weise, daß er sagte, diese buchstäblich unhaltbaren Dinge, dieses Mythische als Hülle höherer Weisheit sey als Stein des Anstoßes [2]) eingestreut worden, um die tiefere Forschung anzuregen.

Diese Principien wandte Origenes nicht bloß auf das alte, sondern auch ausdrücklich auf das neue Testament, auch ausdrücklich auf die evangelische Geschichte an [3]). Manche Schwierigkeit glaubte er so durch die Annahme auflösen zu können, daß die Apostel, was sie von einer verschiedenen Würksamkeit des göttlichen Logos [4]) zu sagen gehabt, unter dem Bilde verschiedener sinnlicher Thatsachen dargestellt hätten [5]). Diese Auslegungsgrundsätze

---

stäblich unhaltbar fand, weil er in David nur den vom Geiste Gottes beseelten, nicht den sündhaften Menschen sah.

1) ἀναγωγη εἰς το νοητον.

2) σκανδαλα, προσκομματα.

3) S. die angeführten Stellen der Philokalia und auch c. 15. p. 139.

4) von verschiedenen Mittheilungen der ἐπιδημια νοητη του χριστου.

5) T. 10. Ioh. p. 4. προσκειτο αὐτοις, ὁπου μεν ἐνεχωρει ἀληθευειν πνευματικως ἁμα και σωματικως, ὁπου μη ἐνδε-

konnten nun freilich aller subjektiven Willkür Raum geben, das geschichtliche Christenthum ganz schwankend zu machen, Jeder konnte demnach, was nach seinen subjektiven Ideen und Gefühlen ihm nicht zusagte, in die Klasse jener nicht buchstäblich zu verstehenden Dinge setzen. Origenes fühlte wohl, welche Gefahr für das objektive Christenthum daraus entstehen konnte, und er erklärte daher immer, daß größtentheils Geist und Buchstabe zugleich festzuhalten sey, daß man nur nach sorgfältiger Prüfung den Buchstaben aufgeben dürfe; aber wo waren die sicheren Grenzen?

Doch darf man nicht verkennen, daß bei dem Origenes die dem geschichtlichen Christenthum nachtheilige Willkür, welche aus diesen Principien hervorgehen konnte, durch den ihn beseelenden innig frommen, gläubigen, von der geschichtlichen Wahrheit des Christenthums durchdrungenen Sinn gemildert wurde. Und man muß wohl beachten, wie Wahrheit und Irrthum hier in eine Mischung zusammenkamen, die aus seiner Eigenthümlichkeit und seinem Verhältniß zu seinem in vielfachen Gegensätzen sich bewegenden Zeitalter zu erklären ist. Er sah, wie fleischlichgesinnte Juden, an dem Buchstaben des alten Testaments klebend, nicht zum Glauben an das Evangelium gelangen konnten, wie fleischlichgesinnte Christen eben dadurch zu rohen Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen geführt wurden, er sah, wie antijüdische Gnostiker durch eben diese Auffassungsweise des alten Testaments auf den andern Abweg geriethen, daß sie diesen so fleischlich er-

χετο ἀμφοτερως προκρινειν το πνευματικον του σωματικου, σωζομενου πολλακις του ἀληθους πνευματικου ἐν τῳ σωματικῳ, ὡς ἂν εἰποι τις, ψευδει.

scheinenden Gott nicht als den Gott des Evangeliums anerkennen wollten, woran sich ihr ganzer Dualismus anschloß. Alle diese entgegengesetzte Irrthümer glaubte Origenes nun durch diese vergeistigende Auslegungsweise von der Wurzel an niederreißen zu können [1]). Er wollte damit keineswegs das Göttliche der heiligen Schrift in's Menschliche herabziehen, sondern er ging vielmehr von der andern Seite zu weit, indem er bei dem Göttlichen das Eigenthümlich Menschliche in der Darstellungsform nicht anerkannte, indem er nach der allgemeinen Auffassungsweise seiner Zeit, im Ganzen Form und Wesen von der Eingebung des heiligen Geistes ableitete. Der göttliche Geist hatte — das war des Origenes Ansicht — nach höherer Weisheit es so gefügt, daß in manchen Stellen der Geist ohne Buchstaben gegeben wurde.

Doch allerdings konnte die alexandrinische Geistesrichtung, wenn sie keinen Gegensatz fand, auf die Spitze gestellt, ohne den frommen Geist, von dem sie in einem Clemens und Origenes durchdrungen war, zu einem alles Geschichtliche und Objektive des Christenthums umstoßenden Idealismus hinführen, hier mußte ihr, wie die Kämpfe, welche die origenistische Schule am Ende dieser Periode zu bestehen hatte, zeigen, jene realistische Richtung besonders von der abendländischen Kirche aus das Gegengewicht halten, so wie die alexandrinische auf die Vergeistigung jener ein-

1) Nach Anführung aller jener Irrthümer sagt er Philocal. c. I. p. 17. ἀιτια δε πασι τοις προειρημενοις ψευδοδοξιων και ἀσεβειων ἠ ἰδιωτικων περι θεου λογων ὀυκ ἀλλη τις ἐιναι δοκει ἠ ἡ γραφη κατα τα πνευματικα μη νενοημενη; ἀλλ' ὡς προς το ψιλον γραμμα ἐξειλημμενη.

einwürken mußte. Wir haben hier das allgemeine Gemälde des Verhältnisses der verschiedenen eigenthümlichen vornehmsten Geistesrichtungen zu einander, das wir nun in der verschiedenen Behandlungsweise der einzelnen Hauptlehren des Christenthums wiederfinden müssen, wie uns diese Betrachtung zugleich einen Beweis davon geben muß, daß doch in den Grundwahrheiten des Christenthums beide Richtungen, ohngeachtet ihres Gegensatzes, sich berühren und zusammenkommen konnten.

2. Die Entwickelung der einzelnen Hauptlehren des Christenthums.

Wir müssen nur stets dessen eingedenk seyn, daß das Christenthum nicht einzelne spekulative Erkenntnisse von Gott und göttlichen Dingen, nicht ein fertiges dogmatisches System in stehender Form den Menschen überlieferte, sondern daß es Thatsachen einer Mittheilung Gottes an die Menschheit verkündigte, durch welche der Mensch in ein ganz neues Verhältniß zu seinem Schöpfer eingesetzt wurde, aus deren Anerkennung und Aneignung eine ganz neue Richtung und Gestaltung des religiösen Bewußtseyns hervorgehen, wodurch alles früher in demselben Enthaltene anders modificirt werden mußte. Die Thatsache von der Erlösung des sündhaften Menschen durch Christus macht den Mittelpunkt des Christenthums aus; von dem Einflusse aus, welchen die Aneignung dieser Thatsache auf das innere Leben des Menschen ausüben mußte, entwickelte sich diese neue Gestaltung des religiösen Bewußtseyns und von hier aus dann auch eine die neue innere Welt abspiegelnde neue Gestaltung des Denkens über göttliche Dinge. In dem

Zusammenhange mit diesem, was das Grundwesen des Christenthums ausmacht, besteht das Charakteristische des Christlichen; nach der Art, wie sich dogmatische Systeme und einzelne Lehrmeinungen zu diesem Einen Hauptpunkte verhalten, ist ihr Verhältniß zum Christenthum überhaupt, darnach die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit der Irrthümer für das praktisch-christliche Interesse zu schätzen. Wenn man dieses Verhältniß der einzelnen Lehren zum Mittelpunkt des Christenthums von Anfang an mit klarem Bewußtseyn aufgefaßt und festgehalten hätte, so würde man über die Einheit in dem, was das Wesen des Christenthums bildet, sich leichter haben verständigen, und diese Einheit hätte durch Verschiedenheiten der spekulativen Auffassung, auf welche man frühzeitig, eben weil man des richtigen Maßstabes für die Schätzung alles Christlichen sich nicht bewußt worden war, ein zu großes Gewicht legte, nicht so leicht gestört werden können.

Auch das allgemeine Gottesbewußtseyn, das Bewußtseyn von dem Gott, in dem wir leben, weben und sind, wurde durch das Christenthum neu belebt, von einem neuen Gefühle der Unverleugbarkeit Gottes wurde der in Gott lebende Gläubige erfüllt, auch in der Natur empfand derjenige, welchem die innigere Gemeinschaft mit Gott durch Christus zu Theil worden war, stärker und lebendiger die Allgegenwart eines Alles erfüllenden Gottes. Wenn diejenigen Kirchenlehrer, welche früher der platonischen Philosophie ergeben gewesen und durch dieselbe in ihrer wissenschaftlichen Geistesform bestimmt worden waren, ihr christliches Gottesbewußtseyn in dieser Form entwickelten, so sprach dagegen ein Tertullian, was ihm die Begeiste-

rung eines innigen und tiefen christlichen Gottesbewußtseyns eingab, in der originellen, obgleich ungebildeten Form seiner kräftigen, schroffen Eigenthümlichkeit aus. Im Ganzen hatten zwar die Kirchenlehrer nicht mit Gottesleugnern zu kämpfen, aber ihre Polemik gegen Abergläubige und Götzendiener nahm oft eine solche Richtung, welche auch gegen Gottesleugner hätte gerichtet seyn können. Statt das Daseyn Eines Gottes durch Schlüsse beweisen zu wollen, beriefen sie sich auf das Unmittelbarste in dem menschlichen Geiste, was allem Beweise vorangehe, auf das ursprüngliche, der menschlichen Natur unverleugbare Bewußtseyn, auf eine ursprüngliche Offenbarung des Einen Gottes an den menschlichen Geist, an welche sich alle andere Offenbarung Gottes anschließe. Clemens beruft sich darauf, daß alles wissenschaftliche Beweisen etwas voraussetze, was nicht bewiesen, was nur durch unmittelbare Berührung des Geistes erfaßt werden könne. Zu dem Höchsten, Einfachen, über die Materie Erhabenen — sagt er [1] — könne sich nur der Glaube erheben. Er sagt daher, daß es Erkenntniß Gottes nur in so weit geben könne, als sich Gott selbst den Menschen geoffenbaret habe. Gott kann nicht durch demonstrative Wissenschaft begriffen werden, denn diese geht von dem Ursprünglicheren und Bekannteren aus, dem Ewigen aber geht nichts voran, es bleibt also nur übrig, durch die göttliche Gnade und durch die Offenbarung seines ewigen Wortes das Unbekannte zu erkennen; dann führt er die von Paulus zu Athen gesprochenen Worte über die Erkenntniß des unbe-

1) II, 364.

kannten Gottes an [1]). Und an einer andern Stelle [2]): „Die höchste Ursache ist über Raum, Zeit, Namen und Begriff erhaben. Deshalb sagt auch Moses zu Gott, daß Er selbst sich ihm offenbaren möge [3]), deutlich anzeigend, daß, was Gott ist, kein Mensch lehren oder aussprechen, sondern er sich nur durch seine eigene Kraft bekannt machen könne." Derselbe erkennt in allen Menschen einen Ausfluß Gottes, einen göttlichen Samen [4]), wodurch sie gedrungen würden, auch gegen ihren Willen den Einen ewigen, Gott zu bekennen. Wie **Origenes** die Idee von dem Einen Gott nach der philosophischen Sprache unter die *κοινας ἐννοιας* (die dem Bewußtseyn der ganzen Menschheit gemeinsamen Ideen) rechnet [5]), so betrachtet er das Gottesbewußtseyn in der menschlichen Natur als ein Merkmal ihrer Gottverwandtschaft. **Theophilus von Antiochia** erkennt in der ganzen Schöpfung eine Offenbarung Gottes; aber er setzt zugleich als nothwendig, um diese Offenbarung zu vernehmen, die Empfänglichkeit der religiös sittlichen Natur des Menschen für dieselbe. Wo diese verfinstert wird, wird jene für den Menschen unverständlich. Auf die gewöhnliche Frage der sinnlichen Heiden: „Wo ist denn euer Gott, zeigt uns ihn," antwortete er: „**Zeige mir deinen Menschen, so will ich dir meinen Gott zeigen**, zeige mir, daß die Augen deiner Seele

1) V, 588.

2) V, 562.

3) 2 Buch Mose 33.

4) ἀποῤῥοια θεϊκη. Protrept. p. 45.

5) c. Cels. L. I. c. 4.

sehen, daß die Ohren deines Herzens hören; Alle haben Augen, die Sonne zu sehen, aber der Blinde kann sie nicht sehen. So wie der trübe Spiegel das Bild nicht aufnehmen kann, so kann die unreine Seele das Bild Gottes nicht aufnehmen. Zwar hat Gott Alles geschaffen, damit er durch seine Werke erkannt werde, gleichwie die unsichtbare Seele in ihren Würkungen erkannt wird. Alles Leben offenbart ihn, sein Hauch belebt das All, ohne diesen würde Alles in Nichts zurücksinken; der Mensch kann nicht reden, ohne ihn zu offenbaren, aber in der Verfinsterung der Seele liegt die Ursache davon, daß sie diese Offenbarung nicht vernimmt. Er sagt daher zu dem Menschen: gieb dich dem Arzte hin, der das Auge deiner Seele heilen kann, gieb dich Gott hin [1])!

Wenn der Freund der Philosophie, Clemens, die Offenbarung jenes Samens gottverwandter Natur besonders in der philosophischen Entwickelung des ursprünglichen Gottesbewußtseyns [2]) aufsuchte, so berief sich dagegen Tertullian, der Freund der Natur, der Feind der Kunst und der Schulweisheit, in welcher er nicht die Entwicklerin, sondern die Verfälscherin des ursprünglichen in der Natur gegründeten religiösen Bewußtseyns sah — auf die unwillkürlichen Zeugnisse der nicht durch Schulen gebildeten, sondern einfältigen, rohen, ungebildeten Seele [3]). „Obgleich — sagt er apologet. c. 17. — durch den Kerker des Körpers eingeschlossen, obgleich durch schlechte Erzie-

1) Ad Antolyc. L. I. c. 2.

2) ἐν τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν l. c.

3) de testimonio animae.

hung beengt, obgleich durch Lüste und Begierden entnervt, obgleich den falschen Göttern dienstbar, doch wenn sie zur Besinnung kommt, wie aus einem Rausche, wie aus dem Schlafe, wie aus einer Krankheit, und wenn sie zu ihrer Gesundheit gelangt, ruft sie Gott als Gott an, mit diesem Namen allein, weil er dem wahren Gott zukommt: „Großer Gott, guter Gott, was Gott giebt," das ist der Ausruf Aller. Sie beschwört ihn auch als Richter, „Gott sieht es," und „ich empfehle es Gott," und „Gott wird mir es vergelten." O das Zeugniß der Seele, welche von Natur Christin ist! Endlich dies ausrufend, blickt sie nicht zum Capitol, sondern zum Himmel hinauf, denn sie kennt den Sitz des lebendigen Gottes, von ihm und von dort stammt sie her." Wenn Andere Zeugnisse für die durch das Christenthum in dem religiösen Bewußtseyn der Menschheit vorausgesetzte Wahrheit, in den Schätzen alter Literatur — auch in untergeschobenen Schriften [1]) zusammensuchten,

1) Wie besonders unter dem Namen des Hermes (Trismegistos), des egyptischen Thoth, des Hystaspes (des persischen Guschtasp) und der Sibyllen. Solche Schriften rührten ursprünglich theils von heidnischen Platonikern, theils von alexandrinischen Juden her, und wurden nur nach christlichem Interesse mit neuen Zusätzen interpolirt. Nach dem unter den Platonikern und unter Theosophen aller Art verbreiteten Grundsatze, daß Täuschung der Menge zu frommen Zwecken erlaubt sey, glaubte man zu solchen Erdichtungen befugt zu seyn. Man würde aber Unrecht thun, den Kirchenlehrern überhaupt diesen Grundsatz Schuld zu geben. Da die Meisten unter ihnen, die Alexandriner, und besonders den Origenes, allein ausgenommen, der Critik gänzlich ermangelten, konnten sie leicht getäuscht werden, zumal wo sie sich gern täuschen ließen. Es gab übrigens in der Zeit, als die [illegible]

so berief sich Tertullian lieber auf das klar daliegende, Jedem zugängliche Zeugniß von unbestreitbarer Aechtheit, jene Ausbrüche der Seele (eruptiones animae), das still-schweigende Unterpfand des angebornen Bewußtseyns [1]). Marcion war der Einzige, der sich durch eine mißverstandene und einseitig aufgefaßte Wahrheit (s. oben) und durch eine von einem wahren Grunde ausgehende, nur sich selbst nicht genug klare und zu sehr auf die Spitze getriebene Richtung des christlichen Gefühls verleiten ließ, jenes Zeugniß von dem Gott des Evangeliums in der Schöpfung und in dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit zu verkennen (s. oben). Desto kräftiger macht Tertullian dies Zeugniß gegen ihn geltend [2]): „Nie wird Gott verborgen seyn, nie wird Gott der Menschheit fehlen, immerdar wird er erkannt, immer vernommen, auch gesehen werden, wann er will. Gott hat zum Zeugniß von sich alles, was wir sind und worin wir sind. So beweiset er sich als Gott und als der Eine Gott, eben dadurch daß er Allen bekannt ist, da ein anderer erst bewiesen werden muß. Das Gottesbewußtseyn ist die ursprüngliche

schen sibyllinischen Bücher zuerst unter den Christen in Umlauf kamen, eine Parthei, welche die Berufung auf dieselben nicht billigte, und welche den Freunden derselben den Sektennamen der Sibyllisten gab, sey es, daß ihr kritischer Sinn Merkmale der Unächtheit an den pseudo-sibyllinischen Büchern entdeckte, oder, wohl wahrscheinlicher, daß sie aus dogmatischen Gründen keine Prophetinnen unter den Heiden gelten lassen wollten. Orig. c. C. L. V. §. 61.

1) De test. animae c. 5.

2) c. Marcion L. I. c. 10. vergl. 18. 19.

Mitgift der Seele, dasselbe und kein anderes in Egypten, in Syrien und im Pontus, denn den Gott der Juden nennen die Seelen ihren Gott."

Wir dürfen aber nicht erwarten, wie wir diese Innigkeit und Tiefe des allgemeinen Gottesbewußtseyns bei allen Kirchenlehrern finden, auch eine demselben entsprechende verklärte geistige Denkweise über das Wesen Gottes bei Allen zu finden; denn jenes erstere ging aus dem tiefsten Grunde des inneren Lebens hervor, auf welchen zuerst und unmittelbar der in die Masse der menschlichen Natur geworfene Sauerteig des Christenthums einwürkte, hingegen erst nach und nach konnte sich von diesem Mittelpunkte aus der verklärende Einfluß des Christenthums auch auf die einzelnen Zweige der geistigen Natur der Menschen verbreiten. Das Wort des Herrn: „Gott ist ein Geist," scheint freilich der unter der Leitung des Christenthums gebildeten Vernunft gleich den Begriff eines reinen Geistes darzustellen, aber es bedurfte einer durch den praktischen Einfluß des Christenthums oder der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit schon vergeistigten Denkart, um den Inhalt dieses Wortes zu verstehen. Die Menschen, deren religiöse Denkform aus einem fleischlichen Judenthum oder einem in der Naturanschauung sich bewegenden Heidenthum hervorgegangen war, konnten dies Wort nicht gleich dem Begriffe nach richtig entwickeln, wenn auch ihr Herz wohl verstand, was Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit sey. Nach ihrer bisherigen Gewohnheit dachten sie sich unter dem πνευμα nichts anders als einen feineren Körper von ätherischer Beschaf-

fenheit im Gegensatz gegen den grobirdischen Körper [1]), und sie wurden daher durch jenen Ausspruch vielmehr in ihrem Irrthum befestigt. Je lebendiger ihr religiöses Gefühl war, zumal bei einer zugleich lebendigen, feurigen Einbildungskraft, je mehr sie durchdrungen waren von dem Bewußtseyn, daß Gott das reellste Wesen sey, je tiefer sie von dem Gefühl der Allgegenwart Gottes bewegt waren, desto leichter konnte es geschehen, daß ihre Vorstellungen von Gott eine sinnliche Farbe annahmen, desto schwerer mußte es ihnen werden, sich zu der ihnen zu kalt und negativ erscheinenden Abstraction von allem Sinnlichen zu erheben. Der noch nicht genug verklärte religiöse Realismus, welcher sich einem in der Religion alles zu sehr verdünnenden und verflüchtigenden Idealismus entgegenstellte, konnte durch einen schroffen Gegensatz Alles zu sehr zu versinnlichen verleitet werden, und die geistigeren Auffassungen der Gottesidee konnten ihm daher verdächtig werden. Alles dies kommt bei einem **Tertullian** zusammen, welcher die Begriffe **Körperlichkeit** und **Wesenheit** verwechselt [2]).

Die Vergeistigung der Gottesidee herbeizuführen, dazu würkte nun von der einen Seite eine unmittelbar aus dem Christenthum hervorgehende nüchterne und keusche praktische Richtung des religiösen Geistes, welche vielmehr durch das Herz als durch Spekulation und Einbildungskraft sich zu

1) S. Tertullian. adv. Praxeam. c. 7. Spiritus corpus sui generis. vergl. Lactant. institut VII. c. 9. Orig. in Ioh. T. XIII. c. 21.

2) De carne Christi c. 11. Nihil incorporale, nisi quod non est.

Gott zu erheben suchte, und welche aus der Tiefe des religiösen Bewußtseyns erkannte, — daß das Bild von göttlichen Dingen nur Bild sey und ein schwacher Ausdruck von dem, was der gläubigen Seele in ihrem inneren Leben durch die Mittheilung Gottes zu Theil würde, — von der andern Seite eine den Inhalt der christlichen Lehre verarbeitende wissenschaftliche Denkart, wie wir diese besonders bei dem Clemens und Origenes und überhaupt in der alexandrinischen Schule finden. Die erstere Richtung finden wir bei einem Irenäus und einem Novatianus. Irenäus sagt: „Alles, was wir von Gott prädiciren, ist gleichnißweise gesagt, es sind nur Bilder, welche sich die Liebe macht, und die Empfindung legt etwas Größeres hinein, als in dem Bilde an und für sich selbst liegt" [1]); und Novatian sagt von dem Wesen Gottes [2]): „Was das ist, was Er allein kennt, was jedes menschliche Seele empfindet, obgleich nicht aussprechen kann" [3]). Derselbe sagt, daß, obgleich sich Christus, da der menschliche Geist in religiöser Entwickelung fortschreiten sollte, wenigerer anthropomorphischen Bilder als das alte Testament bediente, er doch auch von dem über menschliche Vorstellung und Sprache erhabenen Wesen nur in Bildern reden konnte, welche hinter der Sache selbst zurückblieben.

Der Anthropomorphismus in den Vorstellungen

---

1) L. II. c. 13. §. 4. Dicitur quidem secundum haec per dilectionem, sentitur supra haec secundum magnitudinem.

2) S. cap. 6. u. 8.

3) Quod mens omnis humana sentit, et si non exprimit.

von Gott ist wohl zu unterscheiden von dem Anthropopathismus [1]), welcher in der Neigung des Menschen besteht, sich den höchsten Geist nach der Analogie seines eigenen Geistes vorzustellen, und wodurch der Mensch sich auch leicht verleiten läßt, was in den Schranken und Mängeln seiner Natur gegründet ist, auf Gott zu übertragen; wenn jener Anthropomorphismus durch den vergeistigenden Einfluß des Christenthums nach und nach ganz verdrängt werden mußte, so kann dasselbe nicht auf diesen Anthropopathismus angewandt werden, weil diesem etwas zum Grunde liegt, was von dem Wesen der menschlichen Natur unzertrennlich ist, da diese nie aus ihrer Eigenthümlichkeit heraustreten, und alles, was sie sich aneignet, nur in der Form derselben in sich aufnehmen kann. Es liegt diesem Anthropopathismus auch eine große Wahrheit zum Grunde, da der Geist des Menschen das Bild des höchsten Geistes darzustellen bestimmt ist. In sofern der Anthropopathismus in dem Wesen der menschlichen Natur gegründet ist, mußte sich zwar das Christenthum an denselben anschließen, es mußte ihn aber mit der ganzen menschlichen Natur reinigen und verklären, indem es die vollkommene Realisirung des Bildes Gottes in der Menschheit Christi offenbarte, und in allen Menschen das Bild Gottes erneute. Auch hier mußte sich alles von dem Grundbewußtseyn der wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen aus entwickeln. In der Erkenntniß Gottes als des Erlösers der Menschheit lag schon der Gegensatz gegen allen

1) Ich nehme hier die beiden Ausdrücke in der etymologisch und historisch am meisten begründeten verschiedenen Bedeutung.

falschen Anthropopathismus in sittlicher Hinsicht; denn hier offenbarte sich die Heiligkeit Gottes im Gegensatz gegen die Sünde, und die ewige Liebe Gottes in Beziehung auf die mit der Sünde behafteten Wesen, welche eine heilige Liebe von der Sünde befreien und zu Gott wieder zurückführen will.

Die zwei entgegengesetzten Richtungen, welche sich in die allgemeinen Gegensätze des religiösen Realismus und Idealismus auflösen, standen (wie wir in der allgemeinen Einleitung bemerkten) auch hier unter Juden und Heiden einander entgegen, eine unreine sinnliche Vermenschlichung bei der größern Menge und eine die Idee Gottes zu sehr verdünnende und ihr die Haltbarkeit für den menschlichen Geist nehmende Entmenschlichung, wie dies letztere bei den Platonikern der Fall war, welche an die Stelle des lebendigen Gottes nur einen abstrakten Vollkommenheitsbegriff setzten. Zwischen beiden Gegensätzen mußte die Entwickelung der Gottesidee durch das Christenthum hindurchgehen.

Ein Gegensatz führte immer den andern herbei. Die rohen fleischlich anthropopathischen Ideen, welche fleischlich gesinnte Juden und ungebildete Christen, am Buchstaben klebend, nach misverstandenen Stellen des alten Testaments sich machten, veranlaßten einen Marcion, aus dem Gott des alten Testaments gerade ein solches Wesen zu machen, wie jene Leute ihren Gott sich dachten. Die von ihm vorgefundene fleischliche Auffassung der Begriffe von einem göttlichen Zorn und einer göttlichen Gerechtigkeit trieben ihn zu dem Gegensatz hin, daß er das zum Grunde liegende Objektive in diesen Begriffen über der fleischlichen Form, in der sie ihm entgegentraten, ganz verkannte und nach einer

anderen, einem zartern Herzen mehr zusagenden Art des Anthropopathismus, sich eine nur segnende und erlösende Liebe vorbildete, getrennt von der Heiligkeit, die dem Sünder ein verzehrendes Feuer wird [1]). Tertullian, den sein kräftiger christlicher Realismus die zum Grunde liegende Wahrheit eines christlichen Anthropopathismus festhalten ließ, wenn gleich er oft im Gefühl des Herzens und in der Anschauung des Geistes mehr hatte, als er in seiner unbeholfenen fleischlichen Ausdrucksweise klar und rein wiederzugeben wußte — er macht mit Recht dem Gottes Eigenschaften durchschneidenden Marcion seine Inconsequenz bei dem Glauben an eine Erlösung zum Vorwurf, indem er sagt [2]): Setzt nicht Vergebung der Sünde ein Vorhandenseyn der Schuld in den Augen des Gottes, der die Sünden vergiebt, voraus? Er hielt ihm entgegen, daß die Güte Gottes sich von der Gerechtigkeit, als dem alles ordnenden, einem jeden das seine zutheilenden Princip, nicht trennen lasse [3]): „Die Güte Gottes hat die Welt geschaffen, seine Gerechtigkeit hat sie geordnet.“ Er zeigt gegen ihn die Nothwendigkeit des Anthropopathismus, der auch Marcion selbst, obgleich er sich derselben nicht bewußt wurde, nicht ausweichen konnte, wie aber der rechte Anthropopathismus eben darin bestehen sollte, daß man nicht Gottes Eigenschaften zur menschlichen Sündhaftigkeit und Beschränktheit herabziehe, sondern durch Wiederherstellung des Bildes Gottes in der

1) S. ob. die Darstellung von Marcions System.

2) adv. Marc. II, 26. 27.

3) l. c. II, 12.

menschlichen Natur das Menschliche zu einem Spiegel Gottes verkläre. Sehr thöricht, sagt er zu Marcion, sind diejenigen, welche nach dem Menschlichen über das Göttliche aburtheilen. Warum denkst du dir bei Gott etwas menschlich und nicht alles göttlich? Es ist verkehrt, daß du, statt den Menschen zum Bild Gottes zu erheben, vielmehr Gott zum Bild des Menschen herabziehst. Warum betrachtet ihr Langmuth, Barmherzigkeit, und die Mutter von allem, die Güte, als etwas göttliches? und doch ist alles dieses bei uns nicht in seiner Vollkommenheit, da Gott allein vollkommen ist?" Tertullian erkennt in der ganzen Offenbarung Gottes eine fortgehende Herablassung, deren Gipfel und Ziel Gottes Menschwerdung ist [1]). „Was ihr auch Niedriges, Schwaches, und Gottes Unwürdiges zusammenstellt, um den Schöpfer herunter zu reißen, so will ich euch eine einfache und sichere Antwort geben. Gott kann in keine Berührung mit dem Menschen treten, ohne menschliche Empfindungsweise und Affekte sich anzueignen, wodurch er sich herablassend das Ueberschwengliche seiner Majestät, welches die menschliche Schwäche nicht tragen konnte, mildert; das, was zwar Gottes nicht würdig ist, aber nothwendig für den Menschen, und darum doch Gottes würdig, weil nichts so sehr Gottes würdig ist, als was zum Heil des Menschen dient [2]). Gott handelte mit dem Menschen, wie mit seines Gleichen, damit der Mensch mit Gott, wie mit seines Gleichen sollte handeln können. Gott erschien in der Niedrigkeit, damit der Mensch

---

1) l. c. II, 15.

2) l. c. II, 27.

zum Gipfel der Höhe erhoben werden sollte. Wenn du dich eines solchen Gottes schämst, so weiß ich nicht, wie du aufrichtig an einen gekreuzigten Gott glauben kannst!" Freilich traf den Marcion dieser letzte Vorwurf der Inconsequenz nicht, da dasselbe Princip, das ihn zum Gegner des anthropopathischen alttestamentlichen Gottes machte, ihn auch zum Gegner der Lehre von dem gekreuzigten werden ließ.

Die alexandrinischen Kirchenlehrer zeichneten sich vermöge ihrer philosophischen Bildung durch das Streben, einen fleischlichen Anthropopathismus aus der christlichen Glaubenslehre zu verdrängen; besonders aus; aber leicht konnte es nun geschehen, daß sie sich zu sehr auf die andere Seite hinneigten und die Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu sehr in das Subjektive herabzogen und verflachten. Als Beleg diene uns diese schöne Stelle des Origenes, in welcher er doch bei allem Schönen, was er über eine göttliche Menschenerziehung sagt, den Sinn der biblischen Aussprüche von einem Zorn Gottes gegen die Sünde nicht tief genug auffaßt. Indem er hier an die Lehre des Philo von einer Vermenschlichung und einer Entmenschlichung der göttlichen Dinge sich anschließt [1], sagt er [2]: „Wenn die heilige Schrift Gott als Gott in seiner göttlichen Majestät darstellt, und wenn sie nicht die göttlichen Fügungen in die menschlichen Verhältnisse verflechtet, sagt sie, daß er nicht sey, wie ein Mensch, denn seine Größe ist unaussprechlich. Ps. 145, 3. Der Herr

1) S. Theil I.

2) Homil. 18. in Ieremiam §. 6.

ist ein grosser Gott, ein grosser König über alle Götter. Ps. 95, 3. Wenn aber die göttlichen Fügungen in die menschlichen Verhältnisse verflochten werden, so nimmt Gott menschlichen Sinn, menschliche Art und Sprache an, so wie wenn wir mit einem zweijährigen Kinde reden, wir um des Kindes Willen lallen; denn wenn wir in der Würde des erwachsenen Mannesalters bleiben und mit den Kindern reden, ohne uns zu ihrer Sprache herabzulassen, so können sie uns nicht verstehen. So stelle dir es auch in Hinsicht Gottes vor, wenn er sich zu dem Menschengeschlecht und besonders zu dem Geschlechte derer, welche sich noch in dem Kindesalter befinden, herabläßt. Sieh, wie wir erwachsenen Männer im Umgang mit den Kindern auch die Namen der Dinge verändern, und wie wir das Brot mit einem besonderen Namen, das Trinken mit einem anderen Namen nennen, indem wir nicht der Sprache der Erwachsenen, sondern einer kindischen Sprache uns bedienen. Wenn Jemand uns so mit den Kindern reden hört, wird er wohl sagen: dieser Greis ist unverständig geworden? und so spricht auch Gott, wie mit Kindern. Siehe da, spricht der Heiland, ich und die Kinder, die mir Gott gegeben hat. Ebr. 2, 13. Wenn du von einem Zorn Gottes hörst, so glaube nicht, daß der Zorn eine Leidenschaft Gottes sey. Es ist eine Herablassung der Sprache, um das Kind zu bekehren und zu bessern, denn auch wir machen den Kindern nicht nach unserer Herzensgesinnung, sondern, indem wir uns so stellen, ein furchtbares Gesicht. Wenn wir die freundliche Gesinnung der Seele gegen das Kind auf unserem Gesicht behalten, und unsere Liebe zu demselben merken lassen, ohne uns, wie es die Besserung

des

des Kindes erfordert, zu verändern, so verderben wir dasselbe. So wird uns Gott zürnend dargestellt, zu unserer Bekehrung und Besserung, und in der That zürnt er nicht; du aber wirst den Zorn Gottes leiden, indem du durch deine Schlechtheit schwer zu ertragende Leiden dir zuziehst, wenn du durch den sogenannten Zorn Gottes gestraft wirst." Origenes sprach so in einer Predigt; doch sagt er an einer andern Stelle in seinem Commentar über den Matthäus, wo er dieselbe Theorie auseinandersetzt [1]): „Es ließe sich zu Denjenigen, welche keinen Schaden dadurch leiden können, vieles sagen von der Güte Gottes und der Fülle seiner Gnade, welche er mit Recht denen, die ihn fürchten, verborgen hat."

Die Alexandriner ergriffen auch hier einen Mittelweg zwischen den Gnostikern und den übrigen Kirchenlehrern. Wenn diese eine absolute Strafgerechtigkeit in Gott setzten, ja den ganzen Gerechtigkeitsbegriff als einen dem Wesen des vollkommenen Gottes widersprechenden umstießen, und den gerechten Gott dem guten entgegensetzten, so ließen die Alexandriner hingegen den Gerechtigkeitsbegriff ganz aufgehen in den Begriff einer die gefallenen vernünftigen Wesen nach ihren verschiedenen sittlichen Beschaffenheiten und Bedürfnissen erziehenden göttlichen Liebe [2]): So konnten sie sagen, daß man die Unterscheidung, welche die Gnostiker zwischen dem gerechten und dem guten Gotte machten, in einem gewissen wahren Sinne anwenden könne, wenn man Christus (den göttlichen Logos) — als den Erzieher und

1) ed. Huet. 378.

2) eine δικαιοσυνη σωτηριος.

Läuterer der gefallenen Wesen, dessen Erziehung das Ziel habe, daß sie fähig werden sollten, die Güte des ewigen himmlischen Vaters in sich aufzunehmen und dadurch beseligt zu werden, insbesondere den Gerechten nenne [1]).

Mit dem eigenthümlichen Charakter der christlichen Lehre von Gott hängt die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts genau zusammen. Im Gegensatze gegen die in einer Religion der Naturvergötterung begründeten Denkweisen des Alterthums, welche entweder einen Kreislauf von Ursachen und Würkungen bis zu einem blinden bewußtlosen Chaos zurückführten, oder doch Gott nur als Bildner eines unorganischen, chaotischen Stoffes erkennen ließen, im Gegensatze gegen diese Denkweisen des Alterthums wurde durch das Christenthum, welches das Gottesbewußtseyn von aller Vermischung mit der Naturvergötterung frei machte, die Lehre von der Schöpfung als Gegenstand eines über den ganzen Kreis von Ursachen und Würkungen in der Erscheinungswelt zu dem freien Urheber alles Daseyns sich erhebenden Glaubens hingestellt. Das war eben hier das Charakteristische und das praktisch Wichtige, daß das

---

1) Clemens. Paedagog. L. I. p. 118. καθ᾽ ὁ μεν πατηρ νοειται ἀγαθὸς ὢν, αὐτο μονον ὁ ἐστι κεκληται ἀγαθος, καθ᾽ ὁ δε ὑιος ὢν, ὁ λογος αὐτου ἐν τῳ πατρι ἐστι, δικαιος προςαγορευεται. und Orig. T. I. in Ioh. p 40. Von der gnostischen Unterscheidung zwischen dem θεος ἀγαθος und dem δημιουργὸς δικαιος: (τουτο δε) ὀιμαι μετ᾽ ἐξετασεως ἀκριβους βασανισθεν δυνασθαι λεγεσθαι ἐπι του πατρος και του ὑιου, του μεν ὑιου τυγχανοντος δικαιοσυνης, του δε πατρος τους ἐν τῃ δικαιοσυνῃ του ὑιου παιδευθεντας μετα την χριστου βασιλειαν ἐυεργετουντος.

Unbegreifliche als solches behauptet, das was hier den religiösen Glauben allein interessiren kann, von allen fremdartigen Elementen der Poesie und Spekulation, wodurch es in den alten orientalischen Religionssystemen getrübt war, gesondert wurde. Das Christenthum mußte hier nur den religiösen Glauben, wie er schon im alten Testamente gegeben war, von den durch die Vermischung mit dem Orientalischen und dem Platonischen hinzugekommenen fremdartigen Zusätzen reinigen. So wird in dem Briefe an die Ebräer, Cap. 11., als Gegenstand des Glaubens ausgesprochen, daß das Sichtbare nicht aus dem Sichtbaren geworden, sondern die Welt geschaffen sey durch Gottes Allmacht. Dieses wurde nun negativ ausgedrückt in der Lehre von einer Schöpfung aus Nichts [1]), welche Bestimmung von den Gnostikern [2]) durchaus gemißdeutet wurde, wenn sie ihr den alten Satz entgegenhielten: aus Nichts wird Nichts, denn dieselbe hatte ja nur eine antithetische Bedeutung gegen die Annahme eines die Schöpfung bedingenden Stoffes, und es sollte durch dieselbe nicht das Nichts, sondern das höchste absolute Seyn = Gott als Grund alles Daseyns behauptet werden. Freilich hatte diese Bestimmung zugleich die Absicht, eine Ansicht auszuschließen, welche alles Daseyn als Naturentwickelung aus Gott erklärte, Gott einer Naturnothwendigkeit unterwarf und den Begriff der absoluten Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer gefährdete. Aber wir bemerkten schon, daß jene

1) κτισις ἐκ του μη ὀντος, wie bei Hermas.

2) S. oben Theil II.

orientalischen Theosophen, die Gnostiker, sich mit dieser negativen Auffassung des Unbegreiflichen nicht zufrieden geben konnten. Sie wollten das erklären und anschaulich machen, was die Lehre von der Schöpfung aus Nichts nur als Gegenstand des Glaubens hinstellte.

Mit den Gnostikern kam in der Polemik gegen diesen Theil der Kirchenlehre Hermogenes überein, welcher in den letzten Zeiten des zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts wahrscheinlich zu Carthago lebte. Er unterschied sich von den Gnostikern wesentlich durch seine mehr occidentalische Geistesrichtung, indem vielmehr griechische Spekulation als orientalische Anschauung bei ihm vorherrschte, daher konnte auch sein System, das nicht, so wie die gnostischen Systeme, die Einbildungskraft beschäftigte, keinen so großen Eingang finden als jene; es erscheint uns keine Sekte der Hermogenianer. Auch wollte er nicht, wie die Gnostiker, ein eigenthümliches System esoterischer Religionslehre entwerfen, sondern nur in Einem Punkte, der aber freilich auf das ganze Religionssystem einen wichtigen Einfluß haben mußte, entfernte er sich von der Kirchenlehre. Er war ein Maler, und wahrscheinlich ein eifriger Gegner des im nördlichen Afrika sich verbreitenden Montanismus; der Künstler konnte eben so wenig der montanistischen Sekte, als diese dem Künstler zusagen. Vielleicht fiel Hermogenes, indem er das schroffe, finstere Wesen der Montanisten bekämpfte, in das andere Extrem einer Laxheit in der Schätzung des Christlichen und des Unchristlichen, er scheint nichts Anstößiges darin gefunden zu haben, Gegenstände der heidnischen Mythologie durch seine Kunst darzustellen, indem er sie dann

bloß als Gegenstände der Kunst, unabhängig von aller religiösen Beziehung, betrachtete [1]).

Hermogenes bekämpfte die Emanationslehre der Gnostiker, weil sie sinnliche Vorstellungen auf das Wesen Gottes übertrage und weil die Idee der Heiligkeit Gottes mit der Sündhaftigkeit der von ihm ausgeflossenen Wesen nicht bestehen könne. Er bekämpfte aber auch die Lehre von der Schöpfung aus Nichts, weil, wenn die Welt keinen andern Grund als den Willen Gottes gehabt, sie dem Wesen des vollkommenen, heiligen Gottes hätte entsprechen, sie daher hätte eine vollkommene und heilige seyn

---

1) Die dunklen Worte Tertullians, aus welchen diese Nachricht abzuleiten ist, lauten: Pingit illicite, nubit assidue, legem Dei in libidinem defendit, in artem contemnit. Es könnte das Erste so verstanden werden, als wenn Tertullian das Malen an und für sich als etwas Heidnisches und Sündhaftes angesehen hätte; aber ein solches Urtheil läßt sich auch selbst dem montanistischen Kunsthasse Tertullians nicht zutrauen, und es findet sich kein Beleg für diese Erklärung in dessen Schriften. Auch die Worte „er verachtet das Gesetz in Beziehung auf die Kunst" sprechen für diese Erklärung nicht, denn es läßt sich ja keine Stelle der heiligen Schrift denken, welche Tertullian als ein Verbot der Malerei überhaupt betrachtet haben könnte; aber wahrscheinlich dachte Tertullian unter lex Dei an das alte Testament und zwar an das Verbot gegen die Götzenbilder, der Sinn: er verachtet das Ansehen des alten Testaments durch die Art, wie er die Kunst gebraucht, er will hingegen das Ansehen desselben noch jetzt zur Vertheidigung der zweiten Ehe geltend machen, gegen die Montanisten, welche in dieser Hinsicht das Ansehen des alten Testaments durch das Christenthum, und durch die neuen Offenbarungen des Paraklet, für aufgehoben erklärten.

müssen; nichts Mangelhaftes und Böses hätte in derselben Raum finden können; denn woher in einer Welt, welche nur in Gott ihren Grund hat, das dem Wesen Gottes Fremdartige? Freilich folgte hier Hermogenes theils, gleichwie die Gnostiker, einem zu beschränkten subjektiven Maßstabe in der Schätzung der verschiedenartigen Geschöpfe nach den verschiedenen Stufen des Daseyns, theils überlegte er nicht, was in dem Begriffe des Geschöpfes selbst liegt. In Rücksicht des moralisch Bösen wollte er sich so wenig als die Gnostiker durch die Unterscheidung zwischen einem Wollen und einem Zulassen von Seiten Gottes zurückweisen lassen, auch den Erklärungsgrund, daß das Böse als Folie des Guten nothwendig sey, damit dasselbe aus dem Gegensatze verstanden werde, wollte er mit Recht nicht gelten lassen, da dadurch die Selbstständigkeit der Idee des Guten geläugnet, und das Wesen des Bösen, indem man es als nothwendig zur Harmonie des Ganzen setze, aufgehaben werde. Aber auch Hermogenes verfiel selbst in den Abweg, den er vermeiden wollte, indem er das Böse doch aus einer Naturnothwendigkeit ableitete. Das Mangelhafte und Böse in der Welt hat, nach seiner Theorie, darin seinen Grund, daß Gottes Schöpfung durch einen von Ewigkeit her bestehenden unorganischen Stoff bedingt wird. Von Ewigkeit her sind zwei Principien da, das einzige, thätige, bildende — Gott, das nur empfangende, in sich selbst unbestimmte, formlose — die Materie. Diese ist eine unendliche chaotisch sich bewegende Masse, in der alle Gegensätze unentwickelt vorhanden sind und in einander fließen, voll wilden Treibens, ohne Gesetz und Ordnung, wie die Bewegung eines nach allen Seiten übersprudelnden Kes-

fels [1]). Nicht durch einen einzelnen Akt hätte dieses unendliche in unendlicher verworrener Bewegung begriffene Chaos, auf irgend einem Punkte erfaßt, zum Stillstand gebracht und sich der Bildung zu unterwerfen, gezwungen werden können. Nur durch das Verhältniß seines Wesens zu dem Wesen der Materie konnte und mußte Gott auf dieselbe einwürken; gleichwie der Magnet nach einer innern Nothwendigkeit das Eisen anzieht [2]), wie die Schönheit über das, was sich ihr naht, eine natürliche Anziehungskraft ausübt, so würkt Gott durch seine bloße Erscheinung, durch die Uebermacht seines göttlichen Wesens bildend auf die Materie ein [3]). Nach diesen Principien konnte er, wenn er consequent war, keinen Anfang der Schöpfung setzen, und er scheint einen solchen in der That nicht angenommen zu haben, wie dies auch in dem von ihm für seine Lehre angeführten Grunde liegt, daß, wenn die Herrschaft zu den wesentlichen Attributen Gottes gehöre, er auch immer Stoff haben mußte, über den er diese Herrschaft ausübte. Demnach setzte er eine ewige Ausübung der Herrschaft Gottes über die Materie, welche nach seinem Systeme eben in der siegreichen Bildungskraft besteht. Es folgt aus dem Gesagten, daß man es sich nach diesem Systeme nicht so zu denken hat, als ob das Chaos je abge-

---

1) Inconditus et confusus et turbulentus fuit motus, sicut ollae undique ebullientis.

2) Man erkennt hier den Maler.

3) Non pertransiens materiam facit Deus mundum, sed solummodo adparens et adpropinquans ei, sicut facit qui decor, solummodo adparens et magnes lapis solummodo adpropinquans.

sondert für sich bestanden und die Würkung dieser göttlichen Bildungskraft in irgend einem Moment begonnen hätte, sondern es besteht nur in der Verbindung mit dieser ihm mitgetheilten Organisation, und nur der Begriff kann Beides von einander sondern. Aus dem Widerstande der nur nach und nach in allen ihren einzelnen Theilen zu bildenden unendlichen Materie gegen die bildende Kraft Gottes, welche nur nach und nach siegreich durchdringen kann, leitete er alles Mangelhafte und Böse ab. So offenbart sich das alte Chaos durch das Häßliche in der Natur, durch das moralisch Böse in der Geisterwelt.

Daß Hermogenes eine fortschreitende Bildung der Materie bei einer ewigen Schöpfung setzte, war eine Inconsequenz, da sich eine fortschreitende Entwickelung ohne Anfang nicht denken läßt. Noch auffallender wäre seine Inconsequenz, wenn der Bericht Theodorets richtig ist, daß er ein letztes Ziel der Entwickelung annahm. Er setzte nämlich demnach, wie die Manichäer, daß zuletzt alles Böse sich in die Materie, aus der es hervorgegangen, wieder auflöse, also dann eine Sichtung desjenigen Theils der Materie, welcher der Organisation theilhaft werden konnte, von demjenigen, welcher derselben hartnäckigen Widerstand leistete [1]). Hier machte ihn das zu dieser heidnischen Naturansicht vom Bösen nicht gut passende teleologi-

---

1) Theodoret sagt dies zwar nicht ausdrücklich, aber es liegt eine solche Lehre dem, was nach seiner Angabe Hermogenes behauptet haben soll, nothwendig zum Grunde. Theodorets Worte Haeret. fab. I, 19. τον δε διαβολον και τους δαιμονας εις την ὑλην ἀναχθησεσθαι.

sche und sittliche Element, das ihm aus dem Christenthum einwohnte, inconsequent [1]).

Irenäus und Tertullian behaupteten, jener gegen die Gnostiker, dieser gegen den Hermogenes, die einfache christliche Lehre von der Schöpfung, ohne sich auf Spekulationen über diesen Gegenstand einzulassen.

Von diesen Kirchenlehrern unterschied sich auch in dieser Rücksicht Origenes durch ein eigenthümliches System, dessen Grundzüge wir hier, so weit dieselben mit der Lehre von der Schöpfung im Zusammenhange stehen, entwickeln müssen. Nach dem Charakter seiner Gnosis (s. oben) schloß er sich an die Grundlage der in der ganzen Kirche geltenden Glaubenslehre an und meinte, daß seine über diese hinausgehenden spekulativen Forschungen mit derselben wohl bestehen könnten. Er erklärte sich für die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts, in sofern dadurch das freie durch keinen präexistirenden Stoff bedingte Handeln der göttlichen Allmacht bezeichnet wurde, aus aufrichtiger Ueberzeugung, nicht bloß aus Anbequemung [2]). Auch erkannte er einen

1) Theodoret schreibt dem Hermogenes noch die Lehre zu, daß Christus seinen Leib in der Sonne abgelegt habe. Es frägt sich, ob Theodoret die Lehre des Hermogenes nicht mit ähnlichen verwechselt hat, und wie seine Worte zu verstehen sind. Vielleicht lehrte Hermogenes, daß Christus, in das himmlische Daseyn sich erhebend, das aus der materiellen Welt angenommene Gewand in der Sonne zurückgelassen habe. Doch läßt sich schwerlich dem Hermogenes eine so ganz phantastische Meinung zutrauen, und wir müssen dies bei dem Mangel an Nachrichten im Dunkel lassen. Vielleicht könnte eine Deutung des messianisch verstandenen Psalm 19, 4. nach der alex. Vers. diese Meinung veranlaßt haben.

2) S. Praefat. Libb. π. αρχ. p. 4. ibid. L. II. c. 1. §. 4. L. III. c. 5. — Commentar. Genes. init.

bestimmten Anfang der bestimmten vorhandenen Welt an; aber über das, was derselben vorhergegangen, schienen ihm Schrift und Kirchenglaube der Spekulation freien Spielraum zu lassen. Er fand nun hier die einem Anfang der Schöpfung überhaupt entgegenstehenden Gründe, welche dem nachdenkenden Geiste, der sich nicht mit dem blossen Glauben an das Unbegreifliche begnügen wollte, immer auffallen mußten. Wie läßt es sich denken, daß, wenn das Schaffen dem Wesen Gottes angemessen ist, etwas was dem Wesen Gottes angemessen ist, je sollte gefehlt haben? Wie sollten die in Gottes Wesen liegenden Eigenschaften, die Allmacht, Güte, nicht immer würksam seyn? Ein Uebergehen vom Nichtschaffen zum Schaffen läßt sich ohne Veränderung, welche das Wesen Gottes nicht treffen kann, nicht denken.

Origenes war auch ein Gegner der Emanationslehre, so wie dieselbe von den Gnostikern aufgefaßt wurde, indem ihm diese sinnliche Vorstellungen auf das Wesen Gottes zu übertragen und durch die Annahme einer Wesenseinheit (des ὁμοουσιον) zwischen Gott und den aus ihm emanirten Naturen, den rechten Abstand zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen aufzuheben schien. Er nahm aber eine geistig aufgefaßte, alle sinnliche Bilder entfernende Emanation an, eine von Ewigkeit her von Gott ausstrahlende, ihm verwandte Geisterwelt, über welche er doch überschwenglich erhaben sey, in allen diesen Geistern die partielle Offenbarung, der partielle Abglanz der Herrlichkeit Gottes [1]), wie der Sohn Gottes die Gesammtoffenbarung der Herrlichkeit Gottes ist.

1) π. ἀρχ. L. I. c. 2. §. 6. In Ioh. T. 20. c. 16. T. 13.

Origenes dachte sich hier den Begriff einer absoluten Abhängigkeit ohne ein zeitliches Werden, eine Ursächlichkeit, in der das Daseyn der Geschöpfe, als etwas seinem Wesen nach nicht in sich selbst ruhendes, von Ewigkeit her begründet ist [1]). Was er von der fortgehenden Wiedergeburt der Frommen und von der Zeugung des Sohnes Gottes sagt, läßt sich in seinem Sinne, da der göttliche Logos sich eben so zur übrigen Geisterwelt, als die Quelle des göttlichen Lebens für dieselbe, wie Gott zu ihm verhält, gleichfalls auf diese anwenden. Er sagt Ierem. Homil. 9. §. 4.: „Ich werde nicht sagen, daß der Gerechte ein für allemal aus Gott geboren sey, sondern daß er immer bei jeder guten Handlung geboren wird. Wenn ich nun also von dem Heilande dies behaupte, daß nicht der Vater den Sohn erzeugt und dann aufgehört hat, ihn zu erzeugen, sondern daß er ihn immerdar erzeugt, so werde ich es ähnlich auch von dem Gerechten behaupten. Laßt uns aber sehen, wer unser Heiland ist: der Abglanz der Herrlichkeit. Der Abglanz der Herrlichkeit nun ist nicht einmal erzeugt, und wird dann ferner nicht mehr erzeugt, sondern so lange das Licht den Abglanz von sich zu verbreiten würkt, so lange wird der Abglanz der Herrlichkeit

---

c. 25. T. 32. c. 18. ὁλης μεν ὀυν της δοξης του θεου ἀπαυγασμα ἐιναι τον ὑιον, φθανειν μεν τοι γε ἀπο του ἀπαυγασματος τουτου της ὁλης δοξης μεϱικα ἀπαυγασματα ἐπι την λοιπην λογικην κτισιν.

1) Methodius stellt die Ausdrücke des Origenes richtig dar, wenn er ihm die Lehre von einem γεννητον ἀει γενεσεως ἀϱχην ὀυκ ἐχον, von einem ἀναϱχως κϱατειν του τεχνηματος zuschreibt.

Gottes erzeugt. So auch wenn du den Geist der Kindschaft hast, erzeugt dich immerdar Gott in derselben, in jeder That, in jedem Gedanken, und so wirst du immerdar als Sohn Gottes in Christo Jesu geboren [1]).

Der Gegner des Origenes, der Bischof Methodius, der dessen Schöpfungslehre in seinem Werke von den Geschöpfen bekämpft, war ihm in Hinsicht des spekulativen Geistes nicht gewachsen [2]). Er hatte nicht genug spekulatives Anschauungsvermögen, um die Ideen des Origenes recht fassen zu können, und er stellt das Nichtverstandene als etwas Albernes und Gottloses dar. Indem er das Verhältniß Gottes zu den Geschöpfen mit den Verhältnissen eines menschlichen Bildners zu seinem Werke vergleicht, macht er daher gegen das System des Origenes solche Einwendungen, welche dasselbe gar nicht treffen konnten. Wie wenig er den großen Mann, den er in seinem blinden Eifer einen Centauren nennt, verstehen konnte, zeigt sich darin, wenn er ihm den Einwurf macht, daß, wenn das Uebergehen vom Nichtschaffen zum Schaffen eine Veränderung in Gott setze, auch das Uebergehen vom Schaffen zum Nichtschaffen eine Veränderung mit sich führe. Nun müsse aber doch Gott einmal aufgehört haben, die Welt zu schaffen, als sie vollendet gewesen, und dann würde also eine Veränderung in ihm gesetzt seyn. Er bedachte nicht,

1) So Tom. I. in Joh. p. 32., es sey hier an keine Zeitbestimmung zu denken, sondern ὁ συμπαρεκτεινων τῃ ἀγεννητῳ και ἀϊδιῳ ζωῃ, ἱν' ὀυτως ἐιπω, χρονος ἡμερα ἐςιν ἀυτῳ σημερον, ἐν ᾗ γεγεννηται ὁ ὑιος.

2) Auszüge aus dem Buche des Methodius bei Photius. Cod. 235.

daß dem Origenes der Begriff der Welterhaltung der Begriff einer fortgehenden Schöpfung war, er bedachte nicht, daß gerade durch eine solche Vorstellung von der Schöpfung, wie sie in diesem Einwurfe enthalten ist, den Geschöpfen eine ihrem Begriff widerstreitende Selbstständigkeit beigelegt wird. Richtiger, obgleich mehr gegen eine unpassende Ausdrucksweise des Origenes als gegen dessen Ideen gerichtet, war der Einwurf, daß der Begriff der Vollkommenheit Gottes es mit sich bringe, daß diese etwas in sich selbst Begründetes, von Nichts Anderem Abhängiges, durch Nichts Anderes Bedingtes sey [1].

Mit der Lehre des Origenes von der Schöpfung ist auch seine eigenthümliche Auffassung der Lehre von der Allmacht Gottes zu verbinden. Es geschah ihm hier, was in mancher andern Hinsicht ihm begegnete, daß er in den Ideen der philosophischen Schule befangen, in der er seine wissenschaftliche Bildung erhalten hatte, von denselben als ausgemachten Wahrheiten ausging. So ging er von dem Grundsatz aus: eine unendliche Reihe kann von keinem Bewußtseyn umfaßt werden, zu welchem Grundsatze die neoplatonische Schule sich verleiten ließ, indem sie eine absolute Vernunft nach den Schranken des endlichen menschlichen Bewußtseyns messen wollte. Daraus schloß Origenes: man darf die göttliche Allmacht nicht, in der Meinung, sie dadurch zu verherrlichen, zu einer unendlichen machen, indem sie sonst sich selbst nicht umfassen könnte [2]. Gott konnte also auch nur eine bestimmte, keine

---

1) το αὐτο δι᾽ ἑαυτο ἑαυτου πληρωμα ὀν και αὐτο ἐν ἑαυτῳ μενον, τελειον εἰναι τουτο μονον δοξαστεον.

2) το ἀπειρον ἀπεριληπτον, und in Matth. ed. Huet. p. 305.

unendliche Zahl von vernünftigen Wesen schaffen, weil sie sonst von seiner Vorsehung nicht hätten umfaßt werden können. Man erkennt auch in diesem Irrthume des Origenes sein religiöses Interesse. Diese Lehre ist für sein ganzes System (wie sich uns unten zeigen wird) sehr wichtig, zusammenhängend mit seiner Theorie, daß, indem die Zahl der vernünftigen Wesen eine bestimmte und immer dieselbe ist, nur aus der Veränderung der Willensrichtungen unter denselben alle andere Veränderung hervorgehen konnte. —

Das eigenthümliche Wesen des Christenthums offenbart sich in der Anerkennung und Verehrung Gottes nicht bloß als Schöpfers, sondern auch als Erlösers und Heiligmachers der menschlichen Natur, in dem Glauben, daß der Gott, der die menschliche Natur rein geschaffen hat, die von ihm durch die Sünde entfremdete erlöset habe und fortwirke sie zu heiligen, bis sie in einem ewigen Leben zur ungetrübten, beseligenden Gemeinschaft mit ihm in vollkommener Heiligkeit gelangt seyn wird. Ohne diesen Glauben und diese Erkenntniß giebt es keine lebendige Gottesverehrung, keine Gottesverehrung im Geiste und in der Wahrheit, da eine lebendige Verehrung Gottes nicht seyn kann ohne Gemeinschaft mit ihm, und da diese dem Menschen nicht zu Theil werden kann, so lange er durch die Sünde von Gott entfrembet, so lange das, was ihn von Gott trennt, nicht aufgehoben ist, und da nur von einer

---

sagt er ausdrücklich: ἀπειρα γαρ τη φυσει ὀυχ ὀιοντε περιλαμβανεσθαι τη περατουν πεφυκυια τα γινωσκομενα γνωσει.

Seele, die zum Tempel Gottes geheiligt worden, die Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit ausgehen kann. Diese Lehre von Gott dem Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher der menschlichen Natur ist der wesentliche Inhalt der Dreieinigkeitslehre, und da daher in der letzteren das Wesen des ganzen Christenthums enthalten ist, so konnte es nicht anders geschehen, als daß, wie dieselbe aus der Tiefe des christlichen Bewußtseyns hervorging, sie als Hauptlehre des Christenthums betrachtet und schon in der ersten Kirche der wesentliche Glaubensinhalt an die Lehre vom Vater, Sohne und heiligen Geist angereiht wurde. Diese Lehre ist wieder nun nichts anders als die Lehre von dem Gott, der sich in Christo der sündhaften Menschheit offenbarte und mittheilte; auf die Lehre von dem Seyn Gottes in Christo kommt hier alles zurück, denn die Würksamkeit Gottes in der durch ihn erlöseten Menschennatur setzt ja voraus das innige Verhältniß, in welches Gott durch Christus zur Menschheit eingetreten ist, und alles ist hier nur die Fortsetzung und Nachwürkung von Jenem; so ist denn diese Lehre nichts anders als die vollständige Entfaltung der Lehre von Christus, welche der Apostel Paulus, 1 Corinth. 3., den Grund des ganzen Christenthums nennt, die Entwickelung dessen, was Christus selbst als wesentlichen Inhalt seiner Lehre bezeichnet: „Das ist eben das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen.“ Aber die spekulative Trinitätslehre ist wohl zu unterscheiden von diesem ihrem wesentlichen christlichen Inhalt, man konnte in diesem übereinstimmen und doch dabei in der Auffassungsweise der ersten von einander ab-

weichen. Die erstere bildete sich nur als ein menschlicher Versuch das Seyn Gottes in Christo und durch Christus in den Gläubigen, wie es in der heiligen Schrift dargestellt wird, und aus derselben in dem inneren Leben und der inneren Anschauung der Gläubigen sich abspiegelte, mit der Einheit des göttlichen Wesens in rechten Einklang zu bringen. Nachtheilig war es aber, daß man bei diesen Versuchen das spekulative und dialektische Element von jener wesentlichen praktischen Grundlage nicht gehörig sonderte, was die Folge hatte, daß man jene Lehre aus ihrem eigenthümlichen praktischen Boden, wo sie in dem Mittelpunkt des ganzen Christenthums wurzelt, in ein fremdartiges spekulatives Gebiet entrückte, was Veranlassung geben konnte, manches Fremdartige mit derselben zu vermischen, und was wiederum dazu führen konnte, dem ganzen Christenthum, seinem eigenthümlichen Charakter zuwider, eine spekulative Grundlage statt der praktischen zu geben, was ferner von der einen Seite die Folge hatte, daß man, das Gewicht der spekulativen Verschiedenheiten überschätzend, das Band der christlichen Gemeinschaft zerriß, wo es doch durch die Uebereinstimmung in dem wesentlich Praktischen gegeben war, und von der andern Seite, daß man durch das Streben nach Einförmigkeit der spekulativen Auffassung die freie Entwickelung der christlichen Lehre beschränkte.

Es erhellt aus dem nun Gesagten von selbst, daß die Entwickelung dieser Lehre von den Spekulationen über die Art, wie sich das Göttliche in Christo zu der Gottheit des Vaters verhalte, zuerst ausgehen mußte. Die Vorsehung hatte es in dieser Hinsicht damals gerade so gefügt, daß in der Geisteswelt, in welcher zuerst das Christenthum erschien,

schien, manche wenigstens scheinbar verwandte Ideen in Umlauf waren, in welchen das Christenthum für die Lehre von einem in Christo geoffenbarten Gott einen Anschließungspunkt finden, oder welche es als allgemeine verständliche Formen sich aneignen konnte, um jene Lehre darin zu hüllen. Christus selbst hat in den durch den Apostel Johannes uns aufbewahrten Reden das Bewußtseyn seines Einsseyns mit Gott, eine unbegreifliche Thatsache seines Bewußtseyns, (Matth. 11, 27.) in göttlicher Zuversicht ausgesprochen, ohne sich an irgend eine vorhandene Zeitidee anzuschließen, vielmehr im Gegensatz gegen die beschränkten Vorstellungen der großen Masse unter den Juden von dem Messias als einem aus der gewöhnlichen Entwickelung der Menschheit hervorgegangenen Menschen. Aber die Apostel Paulus und Johannes verbanden mit der Lehre von dem in Christo geoffenbarten Gott die in jüdischen theologischen Schulen schon vorhandene Idee von einem über die ganze Schöpfung erhabenen Gottesoffenbarer, dem vollkommenen Ebenbilde des verborgenen göttlichen Wesens, von dem alle Lebensmittheilung aus Gott ausgegangen, dem Bilde des unsichtbaren Gottes, dem Worte, in dem der Verborgene sich offenbart, dem Erstgebornen vor der ganzen Schöpfung, indem sie dieselbe bestätigten und auf Christus anwandten. Johannes insbesondere veranlaßte durch die kurze Einleitung, die er seinem Evangelium voranschickte, diejenigen unter seinen nach der Erkenntniß göttlicher Dinge suchenden Zeitgenossen, welche sich mit Spekulationen über die Selbstoffenbarung Gottes in seinem Ebenbilde, dem sein verborgenes Wesen aussprechenden Wort oder der offenbarend schaffenden Vernunft (dem Logos) beschäftigten, dieser

Idee, statt sie bloß im spekulativen Gebiete zu halten, durch Anwendung auf die Erscheinung Christi eine lebendige, geschichtliche, praktische Bedeutung zu geben. Dadurch wurde die Entwickelung der Lehre von der Gottheit Christi mit jener, schon früher unter jüdischen Theologen, orientalischen Theosophen, platonischen Philosophen, obgleich unter verschiedener Form in Umlauf sich befindenden spekulativen Idee in Verbindung gesetzt.

In der Auffassung dieser Lehre selbst aber bestanden schon unter den Juden zwei verschiedene Richtungen, indem die Einen den göttlichen Logos als einen in selbstständiger Persönlichkeit, obgleich in der innigsten Verbindung mit dem göttlichen Urwesen bestehenden Geist sich dachten, die Andern diese Hypostasirung, als dem strengen Monotheismus widerstreitend, verwarfen, und sich unter dem Logos nichts anders vorstellten, als die entweder in Gott verborgene, denkende [1]), oder die nach der Art des in der menschlichen Sprache sich offenbarenden Denkens, in der Schöpfung sich würksam offenbarende [2]) Vernunft, die von Gott selbst nicht zu unterscheidende, entweder in sich selbst sich concentrirende oder nach außen hin ausstrahlende Vernunft [3]).

Während in der Kirchenlehre die erstere Auffassung die vorherrschende wurde, trat die andere Auffassungsweise in manchen Erscheinungen während des Verlaufs dieser

1) der λογος ἐνδιαθετος.

2) λογος προφορικος.

3) S. Clementin. Homil. 16. c. 12. τῃ δε σοφιᾳ, ὡσπερ ἰδιῳ πνευματι ἀει συνεχαιρεν, ἡνωται μεν ὡς ψυχη τῳ θεῳ, ἐκτεινεται δε ἀπ᾿ αὐτου ὡς χειρ δημιουργουσα το παν, κατα ἐκτασιν και συστολην ἡ μονας δυας ἐιναι νομιζεται.

Periode im Gegensatze gegen die Kirchenlehre auf, und dieser Gegensatz diente wiederum, die systematische Ausbildung der ersteren zu befördern.

Diejenigen, welche jener letzteren Auffassungsweise folgten, stimmten zwar in ihrer Polemik gegen die kirchliche Trinitätslehre und in ihrem religiösen Interesse von Einer Seite überein, darin nämlich, daß es ihnen besonders darum zu thun war, die Lehre von der Einheit Gottes [1]) recht fest zu halten und alles, was einen polytheistischen Schein hatte, zu vermeiden [2]). Aber in der Art, wie sie diese Theorie auf Christus anwandten, wichen sie noch sehr von einander ab, je nachdem bloß das monarchianische Interesse sie beherrschte oder sie zugleich von dem Glauben an die Gottheit Christi erfüllt waren, und wenn sie gleich die Lehre von einer selbstständigen Persönlichkeit des Logos bekämpften, doch das lebhafte Interesse hatten, die Lehre von der Gottheit Christi zu behaupten, je nachdem sie von einer vorherrschend dialektisch kritischen Verstandes- oder einer innigen praktisch-christlichen Gemüthsrichtung ausgingen. Die Ersteren bekämpften mit der Kirchenlehre von der Trias auch die Lehre von der Gottheit Christi, nur eine Göttlichkeit desselben wollten sie in gewissem Sinne gelten lassen; sie lehrten nämlich, daß Jesus ein Mensch wie alle andere gewesen sey, daß er aber von Anfang an mehr als

1) μοναρχια, die Lehre von der μονη ἀρχη, daher diese Parthei auch mit dem Namen der Monarchianer belegt wurde.

2) Ihre Losung Tertullian. c. Praxeam. c. 3. Monarchiam tenemus Orig. in Ioh. T. II. §. 2. το πολλους φιλοθεους ἐιναι ἐυχομενους ταρασσον, ἐυλαβομενους, ἀναγορευσαι δυο θεους.

alle andere Gottesgesandten und Propheten, von jener Gotteskraft, der göttlichen Vernunft oder Weisheit beseelt und geleitet worden und eben deshalb der Sohn Gottes zu nennen sey. Von den durchaus ebionitisch Gesinnten unterschieden sie sich dadurch, daß sie eine solche Verbindung Christi mit Gott nicht erst an einem bestimmten Momente seines Lebens eintreten ließen; sondern eine solche als ursprünglich bei der Entwickelung der menschlichen Natur Christi setzten.

Die Andern hingegen standen in der Lehre von Christus in noch schärferem Gegensatze gegen diese Klasse der Monarchianer als gegen die kirchliche Denkweise selbst; nicht allein das monarchianische Interesse, welches auch ein Jude mit ihnen theilen konnte, sondern auch ein eigenthümlich christliches Interesse machte sie zu Gegnern der Kirchenlehre. Nicht allein sagte die Art, wie die Lehre von der Einheit Gottes in der Kirchenlehre aufgefaßt wurde, ihrem monotheistischen, sondern auch die Art, wie die Gottheit Christi hier aufgefaßt wurde, ihrem besonderen christlichen Gefühle und Bedürfnisse nicht zu. Wenn der in Christo Mensch gewordene Logos gewöhnlich als ein von Gott dem Vater persönlich verschiedenes, demselben untergeordnetes, obgleich auf die innigste Weise ihm verwandtes Wesen dargestellt wurde, so erschien ihnen dies als eine zu geringe Vorstellung von Christo, eine solche Unterscheidung zwischen Christo und dem höchsten Gott war ihrem Glauben an Christus anstößig, er war ihnen der einzig wahre, höchste Gott selbst, der sich wie sonst nirgends in der Menschheit geoffenbaret hatte, in einem menschlichen Körper erschienen war. Nur in sofern Gott nach zweien verschiedenen Beziehungen (ἐπι-

νοιαι) als der in sich verborgene, wie er vor der Schöpfung war, der Vater, in sofern er sich offenbart, der Sohn oder Logos zu nennen ist, wird Christus, als die vollkommenste Offenbarung Gottes des Vaters, der Sohn Gottes genannt. Sie behaupteten, daß ihre Lehre am meisten dazu beitrage, Christus zu verherrlichen [1]. Man nannte sie Patripassianer, weil man sie beschuldigte, daß sie das Leiden Christi auf Gott den Vater selbst übertrügen [2].

---

1) τι ουν κακον ποιω, δοξαζων τον χριστον, sprach Noët, der dieser Theorie zugethan war, als er vor einer Synode angeklagt wurde. Hippolyt. c. Noët. c. 2. und Origenes in Matth. p. 470. ed. Huet. ου νομιστεον ειναι υπερ αυτου (του χριστου) (daß sie für ihn seyen) τους τα ψευδη περι αυτου φρονουντας, φαντασια του δοξαζειν αυτον, οποιοι εισιν οι συγχεοντες πατρος και υιου εννοιαν και τη υποστασει ενα διδοντες ειναι τον πατερα και τον υιον, τη επινοια μονη και τοις ονομασι διαιρουντες το εν υποκειμενον, (das Eine göttliche Subjekt.) Und an diese dachte wahrscheinlich Origenes, wenn er, ähnlich wie die Gnostiker diejenigen, welche keinen höhern Gott als den des alten Testaments, den Demiurgos, kannten, von denjenigen unterschieden, welche sich über denselben zur Erkenntniß des höchsten Gottes erhoben, und wie Philo diejenigen, welche den höchsten Gott nur in seiner mittelbaren Offenbarung erkennen, die υιους του λογου, und diejenigen, welche sich über alle mittelbare Offenbarung zur intellektuellen Anschauung des göttlichen Wesens, des ὀν, erheben, die υιους του θεου, von einander unterschied, wenn so Origenes die beiden Gattungen von Menschen setzt: 1) οι μεν θεον εχουσι τον των ολων θεον, ανθρωποι οικειοι τω πατρι, μεριδος οντες αυτου, 2) οι ισαμενοι επι τον υιον του θεου, τον χριστον αυτου, οι επι τον σωτηρα φθασαντες και το παν εν αυτω ισαντες. In Ioh. T. II. §. 3.

2) Origenes unterscheidet deutlich diese beiden Klassen der Monarchianer besonders in Ioh. T. II. §. 2. und T. II.

Als Patripassianer erscheint uns zuerst Praxeas aus Kleinasien, dem Vaterlande des Monarchianismus; er hatte bei der Verfolgung des Kaisers Markus Aurelius ein Bekenntniß unter Martern abgelegt, er reisete nachher [1]) nach Rom, wo Eleutheros Bischof war (s. oben), und er trug dort seine Lehre vor, ohne Widerstand zu finden, da vielleicht damals die Kirchenlehre zu Rom selbst noch nicht so scharf bestimmt war, daß der Gegensatz der Lehre des Praxeas gegen dieselbe gleich hätte auffallen können; es kann seyn, daß Praxeas durch seinen Eifer für die Lehre von der Gottheit Christi gegen die andere Parthei der Monarchianer, die Theodotianer, welche vielleicht damals schon in Rom aufkeimte, die Gemüther, denen er sich schon als Confessor empfehlen mußte, noch mehr für sich gewann und dadurch desto leichter bewürken konnte, daß man andere Differenzpunkte übersah. Er scheint sich nachher nach Carthago begeben zu haben, wo er Anhänger fand, wo aber auch der Gegensatz seiner Lehre gegen die dort herrschende mehr auffiel. Er stellte eine schriftliche Erklärung aus, welche, wenigstens von seinen Gegnern, als ein ausdrücklicher Widerruf angesehen wurde; wir können aber nicht genau bestimmen, wie es sich damit verhielt, denn es könnte doch seyn, daß Praxeas seine Lehre nur gegen falsch aufgebürdete Folgerungen oder Verdrehungen verwahrt hätte. Tertullian, der dem Pra-

---

Ioh. §. 18. T. 10. §. 21. c. Cels. L. VIII. c. 12. Ueber die dunkle Stelle Commentar. in Tit. f. 695. T. IV. ed. de la Rue, s. unten.

1) Ueber die chronologischen Bestimmungen s. oben.

xeas schon als einem Widersacher des Montanismus nicht geneigt seyn konnte, schrieb gegen ihn, und sein Buch ist die einzige Quelle, aus der wir die Lehre des Mannes mit einiger Sicherheit kennen lernen können.

Aber nach Tertullian könnte man zwei Ansichten von derselben gewinnen. Nach einigen Stellen scheint es, daß Praxeas die Lehre der Patripassianer, so wie wir sie vorhin dargestellt haben, vorgetragen hatte. Er ließ die Lehre von einem göttlichen Logos in einem gewissen Sinne gelten, er belegte mit dem Namen Sohn Gottes nicht bloß Christus nach seiner menschlichen Erscheinung, sondern er erkannte seit der Weltschöpfung die Unterscheidung zwischen dem verborgenen, unsichtbaren Gott und dem nach außen sich offenbarenden, in der Schöpfung, — in den Theophanien des alten Testaments, wie zuletzt in einem menschlichen Körper in Christo. In der letzten Hinsicht heißt er der Logos oder der Sohn, er hat gewissermaßen seine Würksamkeit außer sich verbreitend, so den Logos erzeugend, so sich selber sich zum Sohn gemacht [1]). Hingegen an andern Stellen erscheint seine Lehre so, als wenn er jede Unterscheidung in Beziehung auf das göttliche Wesen geläugnet und den Namen Sohn Gottes nur auf die Menschheit Christi übertragen hätte [2]). Man kann entweder annehmen, daß Tertullian sich nicht immer in den rechten Zusammenhang der Denkart des Praxeas hineinversetzt hat, oder auch, daß unter den Anhängern des letztern selbst verschiedene Auffassungen entstanden waren,

---

1) S. Tertullian. c. 10. 14. 26.

2) S. c. 27.

indem Menschen von ungebildetem Verstande, denen diese Lehre auch zusagte, sich in jene feinere Distinction nicht hineinfinden konnten.

Zu dieser Klasse der Monarchianer gehört ferner Noëtus, welcher in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts zu Smyrna auftrat und wegen seiner unkirchlichen Theorie von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde. Theodoret giebt neben dem Hippolytus das meiste Charakteristische über die Lehre desselben [1]), er bemerkt mit Recht, daß Noët keine von ihm selbst erfundene neue Lehre vorgetragen habe, sondern daß eine solche schon Andere vor ihm aufgestellt hätten [2]). Ein Gott der Vater, der unsichtbar ist, wann er will, und erscheint (sich offenbart), wann er will, derselbe sichtbar und unsichtbar, gezeugt und unerzeugt [3]).

Man könnte fragen, ob nicht auch Beryllus von Bostra in diese Klasse zu setzen; von dieser Frage werden wir unten noch handeln.

Von der anderen Klasse der Monarchianer finden wir die erste Spur am Ende des zweiten Jahrhunderts in der römischen Kirche, nach welcher der Same dieser Lehre aber, wie schon der Name der Sektenstifter anzeigt, anders

1) Haeret. fab. III, c. 3.

2) unter denen er zwei uns unbekannte Männer, Epigonius und Cleomenes, nennt.

3) Theodoret bezieht dies letztere auf die Geburt Christi, aber es frägt sich, ob er hier den Sinn des Mannes richtig getroffen, ob dieser nicht dabei an die γέννησις τοῦ λόγου dachte, und eben unter der letzteren nichts anders als die Würksamkeit Gottes nach außen sich vorstellte.

woher gekommen war, aus der orientalischen Kirche. Ein aus Byzanz gekommener Lederarbeiter, Theodotus, wird als Stifter dieser Parthei genannt. Der römische Bischof Victor soll ihn am Ende des zweiten oder im Anfang des dritten Jahrhunderts von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen haben; doch pflanzte sich seine Parthei als eine von der herrschenden Kirche abgesonderte fort, und sie suchte sich dadurch Ansehen zu verschaffen, daß sie einen verehrten Confessor, Natalius, zum Bischof zu erhalten wußte. Dieser scheint jedoch durch den Abfall von einer Ueberzeugung, die ihm früherhin Kraft zum Kämpfen und Leiden gegeben hatte, mit sich selbst in Zwiespalt gerathen zu seyn. Seine Herzensunruhe offenbarte sich in schreckenden Gesichtern und Träumen, und endlich kehrte er reuevoll zur katholischen Kirche zurück.

Von einer andern Seite her kam ein Artemon als Stifter einer solchen Parthei, welche nach ihm Artemoniten genannt wurden und sich längere Zeit fortpflanzten. Denn noch um die Mitte des dritten Jahrhunderts hielt es der römische Presbyter Novatianus für nöthig, in seiner Entwickelung der Lehre von der Gottheit Christi auf die Einwendungen jener Parthei besonders Rücksicht zu nehmen, und unter den späteren samosatenianischen Streitigkeiten sprach man von derselben, als wie von einer noch vorhandenen Parthei [1]).

---

1) Ueber das Verhältniß der Artemoniten zu dem Theodotus sind große Dunkelheiten verbreitet. Es frägt sich, wie die Artemoniten sich darauf berufen konnten, daß ihre Lehre bis auf den römischen Bischof Zephyrinus, der zuerst die Kirchenlehre verfälscht habe, zu Rom herrschend gewesen sey, wenn doch zu Rom damals eine Sekte be-

Zwar sollen die Theodotianer und Artemoniten Christus für einen bloßen Menschen gehalten und ihn in keine besondere Verbindung mit Gott gesetzt haben; aber was

---

stand, deren Stifter, Theodotus, schon von dem Vorgänger des Zephyrinus, dem Victor, eben wegen jener Lehre, welche sie vortrugen, aus der Kirchengemeinschaft war ausgeschlossen worden. Wenn man sich auch leicht denken kann, daß die Menschen aus dogmatischem Interesse Thatsachen nicht anerkennen wollen oder entstellen, so muß doch Beides wenigstens irgend etwas haben, worauf es sich stützen kann. Man kann es sich nicht anders denken, als daß die Artemoniten von dem Theodotus als ihrem Vorgänger nichts wissen wollten, und daß sie Ursache zu haben glaubten, zu behaupten, entweder daß Theodotus wegen anderer als dogmatischer Gründe von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden sey, oder daß ihre Lehre sich von der theodotinischen unterscheide. Vielleicht ließe sich dies sagen: der alte Verfasser der Zusätze zu Tertullians Präscriptionen sagt l. c. c. 53. Theodotus habe, seitdem er in der Verfolgung Christum verläugnet, seine lästerlichen Meinungen vorgetragen. Obgleich diese dem Charakter des Theodotus nachtheilige Nachricht aus dem Munde eines Gegners nicht als ein sicheres Zeugniß erscheinen kann, so könnte es doch wahr seyn, es wäre immer möglich, daß es dem Manne, der das Christenthum mehr mit dem Verstande, als mit dem Herzen aufgefaßt hatte, eben daher auch an der Kraft und an dem Eifer zum Bekenntnisse im Angesichte des Todes gebrach. Vielleicht wurde er wegen dieser Verläugnung von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und trat nun erst, da er die herrschende Kirche, die ihn doch nicht als ihr Mitglied anerkennen wollte, nicht mehr zu scheuen hatte, offen mit seiner Lehre hervor. Diese Wahrheit kann der alten Erzählung zum Grunde liegen, wenn gleich es als ein Mährchen nach der Art des Epiphanius anzusehen ist, wenn dieser den Theodotus seine Meinung von Christo nur zur Entschuldigung seiner Verläugnung aussinnen läßt.

den Theodotus betrifft, so streiten gegen diese Annahme Worte desselben, welche Epiphanius, dessen Widersacher, selbst anführt. Er wollte nämlich in den Worten des Engels, Luk. 1, 31., zwar dies nicht finden, daß der Geist Gottes selbst in der menschlichen Natur erschienen sey; aber wohl fand er dies darin, daß der Mensch Christus von Anfang an unter dessen besonderem Einflusse sich entwickelt habe [1]). Und was die Artemoniten betrifft, so beriefen sie sich darauf, daß ihre Lehre keine neue, sondern eine alte in der Kirche sey, daß erst der Bischof Zephyrinus in der Kirche eine andere vorgetragen habe. Wenn sie nun aber in keinem Sinne etwas Göttliches in Christo anerkennen wollten, die Lehre von einem göttlichen Logos ganz läugneten, so hatten sie doch bei dieser Behauptung des hohen Alters ihrer Lehre gar zu augenscheinliche Thatsachen gegen sich. Wenn sie hingegen zu der anderen Klasse der Monarchianer gehörten, so konnten sie wohl die Unbestimmtheit mancher älteren Ausdrücke für ihre Absicht benutzen, und vielleicht konnten sie gerade eine gewisse dogmatische Unbestimmtheit der frühern römischen Kirche für ihren Zweck gebrauchen. Ferner werden nachher die Samosatenianer,

1) es heiße ja nicht: γεννησεται ἐν σοι, sondern ἐπελευσεται ἐπι σε. Er setzte also von Anfang an ein ἐπερχεσθαι του θειου πνευματος (oder του λογου, wenn anders Theodotus die Lehre von einem λογος in irgend einem Sinne gelten ließ) ἐπι τον χριστον. Da es aus dieser Anführung erhellt, daß Theodotus die ersten Capitel des Lukas als ächt anerkannte, so ist auch die Nachricht der additamenta praescript. und des Theodoret, daß er die übernatürliche Geburt Christi anerkannt, wahrscheinlicher als die des Epiphanius, daß er sie geläugnet habe.

welche dieser Klasse der Monarchianer angehören, mit den Artemoniten zusammengestellt, was also für die Gleichartigkeit der Lehre beider Partheien spricht.

Ueber die Geistesrichtung, aus welcher die Lehre dieser Artemoniten hervorgegangen ist, giebt ein Vorwurf, der ihnen gemacht wird, einen sehr belehrenden Aufschluß; sie beschäftigten sich viel mit Mathematik, Dialektik, Kritik, mit der Philosophie des Aristoteles und mit Theophrast [1]), es war also eine vorherrschend reflektirende, kritische, dialektische Geistesrichtung, welche der Innigkeit und Tiefe des christlichen Gefühls bei ihnen Abbruch that, sie wollten ein begreifliches Verstandeschristenthum, das Ueberschwengliche, was auf einem andern Wege angeeignet seyn will, paßte nicht in ihre dialektischen Kategorieen. Es wird ihnen auch noch Schuld gegeben, daß sie durch eine Kritik, welche den reinen Text der heiligen Schrift wieder herstellen sollte, sich erlaubten, die Schriftstellen, die ihrer Lehre entgegen waren, willkürlich zu verändern. Nach ihrer ganzen Geistesrichtung und nach der Kühnheit zu urtheilen, mit welcher die Kritik nach dogmatischen Voraussetzungen

---

1) Nicht mit der Philosophie Platons, welche, mehr das Gemüth und das innere Anschauungsvermögen anregend, zu einer innigern Auffassung des Christenthums führte und gerade der Trinitätslehre gut eine spekulative Form geben konnte. Man erkennt hier den verschiedenen Einfluß verschiedenartiger Philosophieen auf die Auffassung des Christenthums. Neoplatoniker, die zum Christenthum übertreten, bilden sich eine spekulative Trinitätslehre; aristotelische Dialektiker läugnen die Lehre von der Gottheit Christi und wollen das Seyn Gottes in Christo als etwas ganz Begreifliches darstellen.

in dieser Zeit oft getrieben wurde, kann diese Beschuldigung wohl gegründet seyn; doch kann man auch nicht läugnen, daß man damals geneigt war, die Häretiker einer Verfälschung der Schrift gleich zu beschuldigen, wo sie nur eine andere Lesart aus ihren Handschriften anführten [1]).

Es frägt sich noch, ob zu dieser Klasse gewisse Gegner der Aechtheit der johanneischen Schriften gehören, welche wir nach dem Epiphanius, der sie einmal mit einem solchen Ketzernamen gestempelt hat, mit dem Namen der Aloger bezeichnen wollen, wenn gleich dieser Name nicht sehr passend ist [2]). Die erste Spur von solchen Gegnern der Aechtheit des johanneischen Evangeliums findet sich in einer merkwürdigen Stelle des Irenäus [3]). Dieser sagt, daß sie

---

1) Ein Beispiel ungerechter polemischer Consequenzmacherei ist, was der Schriftsteller gegen die Artemoniten bei Eusebius V. 28. sagt: „Entweder glauben sie nicht, daß die heilige Schrift vom heiligen Geist eingegeben worden, und sie sind Ungläubige, oder sie halten sich selbst für weiser als den heiligen Geist" — als ob jene Leute, so willkürlich nun auch ihre Kritik seyn mochte, nicht gerade durch dieselbe den ursprünglichen, ächten, von der Eingebung des heiligen Geistes herrührenden, Text wieder herstellen zu können gemeint hätten.

2) ἄλογοι, nach der Griechischen Anspielung auf die Läugnung der Aechtheit des Evangeliums, das vom Logos handelt, die Läugnung des Logos und die Unvernunft.

3) Die Stelle ist bei Irenäus L. III. c. 11. „Infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia: similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi quod hujusmodi neque apostolum Paulum recipiunt. In ea enim epistola, quae est ad Corinthios, de propheticis charismati-

das johanneische Evangelium wegen der Verheißung vom Paraklet verworfen hätten, um den Montanisten (s. oben)

bus diligenter loquutus est, et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. Per haec omnia peccantes in spiritum Dei, in irremissibile incidunt peccatum.“ Nach der gewöhnlichen Leseart würde das Erste heißen: „Die wahrhaft Unglückseligen, die zwar selbst falsche Propheten seyn wollen, die prophetische Gnade aber von der Kirche zurückweisen.“ — Was an und für sich einen ganz guten, zu der Bitterkeit der ganzen Stelle wohl passenden Sinn geben würde. Aber die Correspondenz mit dem Nachfolgenden könnte allerdings für die schon von meinem Freunde Olshausen, und, wenn ich mich nicht irre, auch von Grabe, vorgeschlagene Verbesserung: pseudoprophetas, sprechen. Alsdann wäre der Sinn: „Sie nehmen zwar an, daß es falsche Propheten in der Kirche gebe; aber aus Furcht vor den falschen Propheten wollen sie auch keine wahren anerkennen, es geht ihnen wie jenen Separatisten, welche aus Furcht vor heuchlerischen Christen, auch von der Gemeinschaft mit den ächten sich zurückziehen.“ — Diese Stelle braucht nicht nothwendig von einem Montanisten herzurühren, es giebt sich nur ein Solcher darin zu erkennen, dem es wichtig war, daß die Ausgießung des heiligen Geistes in der christlichen Oekonomie durch prophetica charismata sich offenbare — und Irenäus war ein Solcher, wie aus mehreren seiner Aeußerungen erhellt. Indessen trägt die Stelle doch ein ziemlich montanistisches Gepräge. Besonders das Letzte ist ganz in dem Tone eines Montanisten gesprochen, welche in Jedem, der die neuen Mittheilungen des Paraklet nicht anerkennt, einen Widersacher des heiligen Geistes selbst sieht. Kaum läßt sich dem gemäßigten Irenäus eine solche Heftigkeit in dieser Sache zutrauen. Es könnte Einem der Verdacht aufsteigen, daß die ganze Stelle von einem Montanisten eingeschoben sey. Es würde Alles recht gut zusammenhängen, wenn die Stelle fehlte. Es würde sodann nur von Gnostikern gesprochen seyn, von denen in dem ganzen Abschnitte allein die Rede ist.

die Berufung auf diese Verheißung zur Beglaubigung der neuen Offenbarungen des Paraklet abzuschneiden. Sie wollten in der christlichen Oekonomie überhaupt keine prophetische Geistesgaben gelten lassen, und sie erklärten alle vorgebliche Propheten für falsche Propheten. Dieselben waren es wahrscheinlich, gegen welche Hippolytus die Aechtheit des johanneischen Evangeliums und der Apokalypse vertheidigte. Dieselben finden sich bei dem Epiphanius wieder; auch er schildert sie als heftige Gegner des Montanismus und der prophetischen Geistesgaben, denen das Evangelium des Johannes mit den übrigen Evangelien im Widerspruch zu stehen schien, er stellt sie, da wo er besonders von ihnen handelt, als sonst Rechtgläubige dar [1]). Aber er steht mit sich selbst im Widerspruch, wenn er die Theodotianer einen Sprößling derselben nennt, und dabei zugleich sagt, daß sie die Lehre vom Logos verworfen hätten. Man kann nun freilich nicht ohne Grund sagen, daß Epiphanius, wo er von dem Vorwurf der Ketzerei frei spricht, glaubwürdiger ist, als wo er verketzert; aber man muß doch auch andere Gründe mit auf die Wagschale legen. Sodann könnte ja Epiphanius, wo er sie frei spricht, eine Schrift der Aloger vor Augen gehabt haben, in welcher sie absichtlich dogmatische Argumente vermieden hatten.

---

1) Haeres. 44. §. 4. δοκουσι τα ἀυτα ἡμιν πιστευειν. Die Stelle, wo er von ihnen sagt: τον λογον ὀυ δεχονται τον παρα Ἰωαννου κεκηρυγμενον beweiset auch nicht einmal ganz sicher, daß er sie einer Verläugnung der Lehre vom Logos hier beschuldigen wollte, da das Wort λογος zweideutig ist.

Wollten wir annehmen, daß die Aloger bloß durch die Polemik gegen den Montanismus zur Verwerfung des johanneischen Evangeliums verleitet worden seyen, den Worten des Irenäus zufolge, so ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß sie bloß um jener einzelnen Stelle willen, deren Benutzung sich den Montanisten durch richtige Auslegung so leicht entreißen, ja die sich so leicht selbst gegen dieselben anwenden ließ [1]), ein, jedem gläubigen Christen so wichtiges Buch (das noch dazu seiner ganzen Richtung nach so antimontanistisch ist), verworfen haben sollten. Eher möchte man sich die Sache so vorstellen: wenn sich die Montanisten auf jene Verheißung vom Paraklet bei dem Johannes beriefen, antworteten die Aloger gleich: das ganze Evangelium sey unächt, daraus schlossen ihre Gegner nun, sie erklärten es bloß deshalb für unächt, um jene Verheißung nicht anerkennen zu müssen. Es wäre freilich auch der Fall möglich, daß die Aloger zu der Klasse derjenigen gehörten, welche, wo sie Widersprüche zwischen den Evangelien zu bemerken glaubten, dasjenige Evangelium, welches ihnen mit den übrigen in Widerspruch zu stehen schien, gleich verwarfen [2]). Aber es ist doch nicht wahrscheinlich, daß in diesem Zeitalter, in welchem das dogmatische Interesse so sehr vorherrschte, irgend Jemand, dem die Lehre von der Gott-

1) Wenn man sagte, wie die Kirchenlehrer gegen die Montanisten würklich sagten, daß diese Verheißung schon an den Aposteln erfüllt worden sey.

2) Von diesem willkürlichen kritischen Verfahren gewisser Leute dieser Zeit spricht Origenes Vol. IV. f. 163. T. 10. Ioh. §. 2. Der übertriebene Inspirationsbegriff beförderte diese Hyperkritik.

Gottheit Christi wichtig war, um einiger ihm auffallenden Schwierigkeiten willen gerade das Hauptbuch für diese Lehre gleich zu verwerfen sich sollte haben entschließen können, in dieser Zeit der jugendlichen Kirche, in welcher das unmittelbare Gefühl weit mehr als die Reflexion herrschend war, und in welcher der unmittelbare Eindruck einem Jeden, der nicht gerade eben durch irgend eine Befangenheit gegen das johanneische Christenthum eingenommen war, für die Aechtheit jenes Evangeliums zeugen mußte?

Alles klärt sich hingegen auf, wenn wir uns an die Nachricht des Epiphanius halten, welche auf einen Zusammenhang zwischen den Alogern und den Theodotianern oder Artemoniten hinweiset, wenn wir gleich damit nicht sagen wollen, daß alle Anhänger dieser Parthei zu den Alogern gehört und das johanneische Evangelium verworfen hätten. Ihre Grundsätze machten das Letztere nicht nothwendig, denn da sie eine gewisse Verbindung Christi mit Gott gelten ließen, konnten sie wohl auch die Lehre von einem göttlichen Logos, der auf ihn einwürkte [1]), gelten lassen, und sie konnten auch das johanneische Evangelium nach ihrem Sinne auslegen, wie aus dem Novatian erhellt, daß sie manche zu ihrer Lehre nicht passende Stellen bloß von einer Vorherbestimmung Jesu als des Messias in dem Rathschlusse Gottes erklärten. Der unbekannte Gegner der Theodotianer und Artemoniten bei Eusebius sagt, daß sie nicht alle auf gleiche Weise mit der heiligen Schrift verfuhren, und daß, wann die Einen dieselbe durch

1) Als das θειον πνευμα, von welchem der Engel zur Maria gesprochen, wie damals von Manchen die Begriffe vom heiligen Geist und vom Logos zusammengeworfen wurden.

ihre Art von Kritik mit ihren Lehrmeinungen in Uebereinstimmung zu bringen suchten, Andre ganze Schriften verwarfen. Allerdings redet der Ungenannte hier nicht von dem neuen, sondern von dem alten Testamente. Er sagt, daß sie das Evangelium von der Gnade dem alten Testament durchaus entgegenstellend, die göttliche Autorität des Gesetzes und der Propheten verworfen, das Christenthum aus aller Verbindung mit dem Judenthum herausgerissen hätten [1]). Immer aber dient dies wohl dazu, eine nach dogmatischen Voraussetzungen absprechende Kritik, die nur nach ihren sonstigen Verschiedenheiten verschiedene Richtungen nehmen konnte, bei ihnen vermuthen zu lassen. So ist es nun nicht unwahrscheinlich, daß Manchem unter diesen Leuten alles, was man von einem göttlichen Logos sagte, als etwas Gnostisches oder zu Mystisches erschien, wie man aus dem Epiphanius sieht, daß sie sich insbesondere in den johanneischen Prolog nicht zu finden wußten; sie erklärten das johanneische Evangelium, das auch wohl nach seinem ganzen Charakter ihrer vorherrschend dialektischen und reflektirenden Geistesrichtung wenig zusagen, ihnen zu theosophisch erscheinen mochte, für ein von dem Gnostiker Cerinth untergeschobenes Buch. Es läßt sich erklären, daß dieselbe Geistesrichtung sie auch zu Gegnern des montanistischen Prophetenthums machen mußte. Gleichfalls paßt das, was wir von einer Verwerfung des alten Testaments durch einen Theil dieser Parthei vernehmen, zu ihrer heftigen Polemik gegen den, das Alt- und das Neutestament-

---

1) ἀπλως ἀρνησαμενοι τον τε νομον και τους προφητας . . . . προφασει χαριτος.

liche oft zu sehr vermischenden, Montanismus, wie zu ihrer Verwerfung der Apokalypse, obgleich sich diese letztere leicht auch aus andern Gründen erklären läßt. Daß sie das johanneische Evangelium und die Apokalypse zugleich von dem Cerinth ableiteten, zeigt, daß, wenn sie gleich das johanneische Evangelium schlecht verstanden hatten, weil ihnen der Sinn dafür fehlte, sie doch den Cerinth als judaisirenden Gnostiker gut kannten. Auch dies dürfen wir nicht unbeachtet lassen, daß der montanistische Prophetengeist mit der Vertheidigung der kirchlichen Trinitätslehre sich viel beschäftigte, wozu er doch wohl eben dadurch, daß Monarchianer seine heftigen Gegner waren, veranlaßt werden konnte.

Zu dieser Klasse der Monarchianer gehört ferner Paulus von Samosata in Syrien, der in einem der sechsziger Jahre des dritten Jahrhunderts Bischof der antiochenischen Gemeinde wurde. Von seinem Charakter machen die Bischöfe und Geistlichen, welche seine Lehre verdammten, eine sehr ungünstige Schilderung [1]), sie stellen ihn als einen hochmüthigen, eiteln, habsüchtigen, gern um weltliche Händel sich bekümmernden Mann dar. Freilich verdienen Gegner in der Glaubenslehre, da die Menschen selten Person und Sache zu trennen wissen — und zumal so leidenschaftliche Gegner, wie uns diese Männer erscheinen, für ihre Beschuldigungen wenig Glauben; aber diese Beschuldigungen enthalten doch zu viele spezielle Züge, als daß wir sie für ganz aus der Luft gegriffen halten sollten, und leider! stimmt diese Schilderung mit dem, was wir

1) Euseb. VII. c. 30.

schon sonst von den Bischöfen der grossen Hauptstädte, wie Antiochia, (die grosse Hauptstadt des östlichen römischen Asiens) hören, wohl überein [1]. Die Umgebung der irdischen Herrlichkeit, Pracht und Ueppigkeit war stets dem Christenthum am gefährlichsten — und besonders gefährlich den Geistlichen, wenn sie von dem Schein und Glanz der Welt, den sie nach ihrem erhabenen Beruf am meisten verachten sollten, sich anziehen liessen. Damals herrschte in diesen Gegenden die Zenobia [2] als Königin des Reiches von Palmyra, welche eine Freundin des Judenthums gewesen seyn soll [3]. Man beschuldigt den Paulus, daß er eben, um die Gunst jener Königin sich zu erwerben, die Lehre von Christo auf eine der jüdischen Denkart gefälligere Weise einzukleiden gesucht habe; aber es fehlt der Be-

---

1) S. was Origenes sagt in Matth. ed. Huet. p. 420.: „Wir, die wir entweder nicht verstehen, was die Lehre Jesu hier will, oder so nachdrucksvolle Ermahnungen des Heilandes verachten, wir sind von der Art, daß wir zuweilen auch den Staat der schlechten Machthaber unter den Heiden übertreffen und fast eine Leibwache wie die Kaiser haben wollen und uns besonders den Armen furchtbar und unzugänglich machen. Und man kann in vielen sogenannten Kirchen, und zumal denen der größeren Städte, solche Vorsteher der Gemeinde Gottes finden, welche auch die Besten unter den Jüngern Jesu nicht als ihres Gleichen anerkennen wollen. μηδεμιαν ισολογιαν επιτρεποντας ἐσθ᾽ ὁτι και τοις καλλιϛοις των ἰησου μαθητων ἐιναι προς ἀυτους.

2) Gattin des römischen Feldherrn Odenatus, welcher von dem römischen Reich sich unabhängig gemacht hatte.

3) Ἰουδαια ἠν Ζηνοβια και Παυλου προϛατις του Σαμοσατεως Athanas. hist. Arianor. ad Monachos §. 71.

weis für eine solche Beschuldigung, da es doch eines solchen Erklärungsgrundes durchaus nicht bedarf, und die Festigkeit des Paulus in dieser Ueberzeugung, auch nachdem die politischen Umstände sich verändert hatten, scheint nicht für die Wahrheit dieser Beschuldigung zu sprechen. Aber wohl mag der Umgang mit Juden in der Umgebung der Königin, bei der Paulus, weil er ein Mann des Hofes war, viel galt, auf diese Richtung seiner dogmatischen Denkart eingewürkt haben, obgleich auch dies nicht nothwendig angenommen zu werden braucht. Es kann auch seine eigenthümliche dogmatische Denkart dazu beigetragen haben, ihm die Gunst jener Königin zu verschaffen. Er benutzte nun die Verbindung mit seiner mächtigen Gönnerin, um Einfluß und Ansehen in weltlichen Dingen zu gewinnen und großen Staat zu machen. Er hatte, — was den wenigstens in der abendländischen Kirche schon öffentlich ausgesprochenen Kirchengesetzen (s. oben) durchaus zuwider war, — ein schwer mit dem bischöflichen Amt zu vereinigendes obrigkeitliches Amt [1]). Zu Antiochia scheint schon vom Theater und von den Prunkschulen der Rhetoren der profane Gebrauch, durch den man die Kirchenlehrer mit den Schauspielern und Prunkrednern in eine Klasse setzte, in die Kirchen übergegangen zu seyn, daß man den Predi-

1) Das Amt eines Ducenarius procurator (nicht zu verwechseln mit dem ducenarius judex), daher so genannt, weil die Besoldung zwei hundert Sestertia betrug. S. Sueton. Claudius c. 24. Cyprian. ep. 68. Möglich wäre es immer, daß er dies Amt schon hatte, als er zum Bischof gewählt wurde; dann würden freilich die Bischöfe zugleich sich selbst anklagen, daß sie eine solche Verletzung der Kirchengesetze geduldet hatten.

gern durch Wehen mit den Tüchern, Ausrufungen und Händeklatschen Beifall bezeugte. Der eitle Paulus sah dies gern; die Bischöfe, die ihn anklagten, erkannten aber wohl, daß dies der Würde und Ordnung, welche im Hause Gottes herrschen sollte, zuwider sey. Die seit dem zweiten Jahrhundert gebräuchlichen Kirchenlieder verbannte er als eine Neuerung, indem er wahrscheinlich von dem Grundsatze ausging, welcher auch von Anderen späterhin aufgestellt wurde, daß in der Kirche nur aus der heiligen Schrift genommene Stücke gesungen werden sollten; er ließ daher statt jener Kirchenlieder wahrscheinlich nur Psalmen gebrauchen. Nicht genug begründet ist die Vermuthung, daß Paulus dies gethan haben sollte, um seiner Gönnerin, der Zenobia, als einer Jüdin zu huldigen. Wahrscheinlicher ist es, daß, da Paulus wohl wissen konnte, wie tief sich der Inhalt der Kirchenlieder den Gemüthern einprägt, er mit jenen alten Lobliedern auf Christus, als den Mensch gewordenen Logos, zugleich ihren Inhalt aus den Herzen zu verbannen hoffte. Wenn erzählt wird, daß der Mann, welcher die zur Bezeichnung Christi gebrauchten Ausdrücke so sorgfältig abwog, es recht gern sah, daß in Gedichten und Prunkreden an heiliger Stätte in übertriebenen Ausdrücken ihm selbst Weihrauch gestreut, daß er in schwülstiger rhetorischer Sprache ein vom Himmel herabgekommener Engel genannt wurde, so kann man eine solche Beschuldigung aus dem Munde heftiger Gegner zwar nicht für ganz zuverlässig ausgeben, aber man hat auch durchaus keinen Grund, sie geradezu für falsch zu erklären.

Was die Lehre dieses Mannes betrifft, so scheint er wenig Eigenthümliches gehabt zu haben; nach jener jüdi-

schen Ansicht verglich er den göttlichen Logos mit der menschlichen Vernunft [1]) als entweder die in dem Wesen Gottes verborgene denkende [2]), oder die nach außen hin sich offenbarende, redende, schaffende Vernunft [3]). Der Logos in letzterer Bedeutung als die würksame Vernunft Gottes beseelte alle von Gott erleuchteten Männer im alten Testamente, und beseelte so auch Christus; nur auf eine graduell, nicht wesentlich verschiedene höhere Weise, in sofern er der Erleuchteste unter Allen war, wohnte die göttliche Weisheit in ihm, wie in keinem Andern [4]). Vermöge dieses vorzüglichen Grades der Erleuchtung durch die göttliche Weisheit gebühre dem Menschen Jesus der Name eines Sohnes Gottes. Er soll den Ausdruck „Jesus Christus, der von hienieden kommt" Ἰησους χριςος κατωθεν, gebraucht haben, um dadurch anzuzeigen, daß nicht der Logos einen menschlichen Körper angenommen, sondern die schon selbstständig vorhandene Menschennatur einer besonderen Einwürkung der göttlichen Weisheit gewürdigt worden

---

1) ὡςπερ ἐν ανθρωπου καρδιᾳ ὁ ἰδιος λογος bei Epiphanius h. 67.

2) λογος ἐνδιαθετος.

3) λογος προφορικος.

4) ἐνοικησαι ἐν ἀυτῳ την σοφιαν, ὡς ἐν ὀυδενι ἀλλῳ. Er lehrte ὀυ συγγεγενησθαι τῳ ἀνθρωπινῳ την σοφιαν ὀυσιωδως, ἀλλα κατα ποιοτητα, die Worte des Paulus bei Leontius Byzantin. c. Nest. et Eutychen, welches Werk bisher nur in der lateinischen Uebersetzung bekannt geworden, das Fragment des Paulus griechisch aus den Handschriften der bodlejanischen Bibliothek zu Oxford in der Dissertation von Ehrlich de erroribus Pauli Sam. Lips. 1745. S. 23.

sey [1]. Es läßt sich wegen des Mangels zuverlässiger und genauer Nachricht nicht mit Sicherheit bestimmen, was freilich auch auf keinen Fall wichtig ist, ob er den Namen Sohn Gottes nur auf Jesus als Menschen bezog, von dem er sagte, daß er der göttlichen Vorherbestimmung oder dem göttlichen Rathschlusse nach vor Erschaffung der Welt da gewesen sey [2], oder ob er in dem schon bemerkten Sinne den Namen Sohn Gottes auch auf die göttliche Vernunft übertrug, in sofern sie Gott bei der Schöpfung zu einer Würksamkeit nach außen gleichsam habe aus sich hervorgehen lassen [3], wie ihn denn seine Gegner beschuldigten, daß

---

1) S. den Synodalbrief bei Euseb. VII, 30.

2) In dem von Turrian herausgegebenen Synodalbriefe an Paulus von Samosata bei Mansi Concil. I, 1034., dem einzigen zuverlässigen unter den von ihm über diese Verhandlungen bekannt gemachten Aktenstücken, wird diese Antithese aufgestellt, daß der Sohn Gottes προ ἀιωνων ὀυ προγνωσει ἀλλ᾽ ὀυσια και ὑποστασει da gewesen sey; daraus kann man also schließen, daß Paulus das Gegentheil lehrte: Τον ὑιον του θεου ὀυχ᾽ ὑποστασει, ἀλλα προγνωσει u. s. w.

3) Er konnte sich dann an die ältern Ausdrücke bei den Apologeten ἐγεννησε τον λογον προφορικον anschließen, indem er diese nur nicht von einer Emanation zur Persönlichkeit verstand. Dafür spricht die Antithese in dem angeführten Synodalschreiben: δια του λογου ὁ πατηρ παντα πεποιηκεν, ὀυχ᾽ ὡς δι᾽ ὀργανου ὀυδ᾽ ὡς δι᾽ ἐπιστημης ἀνυποστατου, γεννησαντος μεν του πατρος τον ὑιον ὡς ζωσαν ἐνεργειαν και ἐνυποστατον. Daraus läßt sich schließen, daß Paulus von einer σοφια, ἐπιστημη ἀνυποστατος gesprochen und unter der γεννησις des λογος nichts anders als eine ἐνεργεια ἀνυποστατος des schaffenden Gottes verstanden hat.

er zwei Söhne Gottes, einen eigentlichen und einen uneigentlichen, angenommen habe, was aber auch als eine Consequenz, welche seine Gegner von *ihrem eigenen Standpunkte* aus seinen Behauptungen zogen, angesehen werden könnte. Es ist wohl wahrscheinlich, daß er, wenn er sich mehr an die Kirchenlehre anschließen wollte, in *seinem Sinne* von einem Sohne Gottes sprach, den Gott vor Erschaffung der Welt erzeugt habe, wo er hingegen frei ohne solche Rücksichten sich ausdrückte, nur von Jesus dem Menschen als dem Sohne Gottes sprach, wie er denn ausdrücklich sagte, daß er *von keinen zweien Söhnen Gottes wisse* [1]).

Es wurden mehrere Synoden wegen der Streitigkeiten mit dem Bischof *Paulus* zu Antiochia gehalten, aber er benutzte wahrscheinlich die Unbestimmtheit der kirchlichen Terminologie, die verschiedenen polemischen Beziehungen, in denen man sich verschiedener Ausdrücke bedienen konnte, um seine eigentliche Denkart unter zweideutigen Erklärungen zu verbergen, so daß man ihn keiner Irrlehren überführen konnte. Auf der letzten Synode, J. 265, gelang es endlich besonders einem geschickten Dialektiker, dem Presbyter *Malchion* [2]), ihn zur offenen Aufdeckung seiner Ueberzeugung zu bringen. Er wurde entsetzt und sein Amt einem andern übergeben; da er aber eine Parthei für sich hatte und durch die Ze-

---

1) μη δυο επισασθαι υιους. Leont. Byzant.

2) Aus den Ausdrücken des *Eusebius*, obgleich sie *Theodoret*, dem sie wohl anstößig erschienen, anders erklärte, muß man schließen, daß auch dieser Geistliche noch das zu seinem geistlichen Beruf nicht wohl passende Nebenamt eines *Rhetors* verwaltete.

nobia begünstigt wurde, konnte man nicht eher durchdringen, als bis dieselbe durch den Kaiser Aurelius besiegt worden war, J. 272. Dieser ließ den römischen Bischof entscheiden. (S. Abth. I. p. 220.)

Außer diesen beiden Gattungen der Monarchianer finden wir noch eine dritte, welche auf gewisse Weise zwischen beiden in der Mitte steht; Solche, welche sich an die zweite Klasse mehr anschlossen in ihrer Theorie von dem Logos als einer von dem göttlichen Wesen ausstrahlenden Kraft, welche sich aber von derselben entfernten und sich mehr den Patripassianern näherten in ihrer Vorstellung von der Menschheit Christi. Die Idee von einer bloß dem Grade nach verschiedenen Einwürkung des göttlichen Logos auf Jesus als Menschen im Verhältnisse zu anderen Erleuchteten und Heiligen genügte ihnen nicht; aber auch die patripassianische Ansicht von einer Einwohnung des ganzen göttlichen Wesens in einem menschlichen Leibe sagte ihnen nicht zu. Sie nahmen nun von der patripassianischen Theorie dies an, daß sie das Göttliche in Christo von der ihm einwohnenden Seele nicht unterschieden. Sie modificirten dieselbe aber so, daß sie als das Göttliche in Christo, als die Seele seiner Menschennatur, nicht das göttliche Wesen selbst, sondern eine gewisse Ausstrahlung desselben, die sich zu einem eigenthümlichen geistigen Leben gestaltete, setzten.

Zunächst schließt sich hier an diejenigen unter den Patripassianern, welche gar keine Unterscheidung in dem göttlichen Wesen gelten ließen (s. oben p. 996); der Bischof Beryllus von Bostra in Arabien an. Erst durch eine Ausstrahlung oder Emanation aus dem Wesen Gottes des

Vaters in einen menschlichen Körper entstand die Persönlichkeit des Sohnes Gottes nach Berylls Theorie [1]).

---

1) Die Entwickelung der Lehre dieses Mannes gehört wegen des Mangels an bestimmten Nachrichten zu den schwierigsten Gegenständen geschichtlicher Untersuchung, und zu einem ganz sichren Ergebnisse kann man hier deshalb nicht gelangen. Die Hauptstelle Euseb. VI, 33. „τον σωτηρα μη προυφεστακαι κατ' ιδιαν ουσιας περιγραφην προ της εις ἀνθρωπους ἐπιδημιας“ ἰδια περιγραφη oder ουσια κατα περιγραφην heißt bei dem Origenes ein eigenthümliches persönliches Daseyn = ὑποστασις, der Gegensatz ἀνυποστατος, ειναι κατ' ἐπινοιαν ἑτερον τινος. S. Orig. T. I. Ioh. p. 42. Es liegt also in dieser Beschreibung seiner Lehre zweierlei: 1) vor der irdischen Erscheinung Christi gab es keinen Sohn Gottes als von dem Vater persönlich verschiedenes Wesen, nun entweder so zu verstehen, daß ein Sohn Gottes nur in idealem Seyn, in der Idee oder dem vorherbestimmenden Rathschluß (κατα προγνωσιν oder κατα προορισμον του πατρος), oder daß der Logos nur erst als unselbstständige Kraft Gottes da war; 2) daß mit der Menschwerdung Christi ein selbstständig persönliches, von dem Seyn des Vaters verschiedenes Daseyn des Sohnes Gottes begann (ein ὑφεσταναι κατ' ἰδιαν ουσιας περιγραφην). Das letztere konnte ein Patripassianer nicht sagen, denn dieser konnte ja nur von einem Seyn des Vaters selbst, der als sich offenbarend der Sohn genannt wurde, in der menschlichen Natur reden. — Nun müssen wir den zweiten Theil der Darstellung des Eusebius mit hinzunehmen. „μηδε μην θεοτητα ἰδιαν ἐχειν ἀλλ' ἐμπολιτευομενην ἀυτῳ μονην την πατρικην.“ Wenn das vorhin Bemerkte mit der Lehre eines Patripassianers nicht vereinigt werden kann, so sagt dies letztere hingegen zu viel für die Lehre eines Monarchianers aus der zweiten Klasse. Zumal ein Gegner dieser Lehre würde ihr gewiß eher die Beschuldigung aufgebürdet haben, daß sie Christus als bloßen Menschen darstelle, als daß er sie sollte mehr, als sie würklich sagte, von dem Seyn Gottes in

Es wurde im Jahre 244 eine Synode über die Angelegenheit des Beryllus gehalten, bei der man auch den

---

Christo haben sagen lassen. Es bleibt, um diese Gegensätze auszugleichen, nur die gegebene Darstellung von der Lehre Berylls übrig. — Sodann müssen wir hier das Fragment aus dem Commentar des Origenes über den Brief an Titus, Orig. T. IV. p. 695. vergleichen: Sed et eos, qui hominem dicunt Dominum Iesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non extiterit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit Deitatem, ne illos quidem sine periculo esse ecclesiae numero sociari. Da an dieser Stelle Origenes zwei Gattungen der Monarchianer zusammenstellt, und in dem andern Gliede, das wir nicht hierher gesetzt haben, die Patripassianer, so könnte man, wenn man diese Stelle mit der schon oben (p. 993) angeführten aus dem Tom. über den Johannes vergleicht, vermuthen, daß er in dem ersten Gliede die zweite Klasse der Monarchianer beschreibe, da er in jener Stelle über den Johannes diese beiden Gattungen einander entgegensetzt. Ich selbst ließ mich früherhin durch diese Vergleichung täuschen; aber die Vergleichung läßt sich nicht durchführen. Origenes schreibt denen, von welchen er hier spricht, eine zu hohe Idee von dem Göttlichen in Christo zu, als daß man an die bemerkte Lehre denken könnte; auch drückt er sich dafür zu milde von ihrem Verhältnisse zur Kirche aus. Sodann stimmen diese Worte auffallend mit denen des Eusebius überein, und beide Stellen sind am natürlichsten auf gleiche Weise zu erklären. Wir müssen annehmen, daß Origenes hier von einer Lehre redet, welche er früherhin noch nicht kannte, die er erst durch die Verhandlungen mit dem Beryllus von Bostra kennen lernte. Und nun lehrt uns die Vergleichung des Origenes mit dem Eusebius, daß Beryllus unter dem προυφεσταναι ἀνυποστατως ein προυφεσταναι κατα προγνωσιν και προορισμον του πατρος verstand. So erklärt es sich nun auch, wie nach Socrates L. II. c. 6. die Synode gegen den Beryllus die Lehre von einer ver-

großen Origenes, der damals zu Cäsarea Stratonis in Palästina lebte, zuzog. Er disputirte viel mit demselben, und seiner Geistesüberlegenheit, Geistesgewandtheit und Mäßigung gelang es wahrscheinlich, ihn zu überzeugen, daß er geirrt habe. Freilich folgen wir hier dem Berichte eines enthusiastischen Freundes des Origenes, dem Berichte des Eusebius, und es fehlt uns die Anschauung der von dem Eusebius gebrauchten Urkunden, um uns ein unbefangenes und selbstständiges Urtheil bilden zu können. Jedoch müssen wir erwägen, daß damals, da es noch keine Staatsreligion und keine Staatskirche gab, keine Macht vorhanden war, welche den Beryll zu einem Widerrufe hätte nöthigen können, wenn gleich das Ansehen eines bischöflichen Collegiums schon viel und zu viel über die Gemeinden vermochte. Aber wenn die Bischöfe ihren Collegen durch das Uebergewicht der Zahl hätten unterdrücken wollen, so brauchten sie den vertriebenen, verketzerten Presbyter, der keine andere Macht als die der Wissenschaft hatte, nicht hinzuzurufen. Und Origenes war auch der Mann nicht, der durch das Gewicht seines Namens oder seiner Geistesüberlegenheit unterdrücken wollte.

Nur die Männer der alexandrinischen Schule geben uns Beispiele, die sonst nicht vorkamen, von theologischen Conferenzen, welche nicht größere Spaltungen, sondern Einigung der Gemüther herbeiführen. Woher anders dies, als weil diese Männer nicht blinde Eiferer für den Buch-

---

nünftigen Menschenseele in Christo feststellen konnte; denn Beryllus setzte ja an die Stelle derselben die besondere οικονομια του θειου πνευματος, aus welcher die eigenthümliche gottverwandte Persönlichkeit Christi gebildet worden.

staben, sondern freien Geistes waren und den Geist der Liebe und Mäßigung mit dem Eifer für die Wahrheit, der nur durch die Macht der Wahrheit siegen wollte, verbanden!

Wenn gleich übrigens das System, welches Origenes dem Beryll entgegenstellte, nicht von Irrthum frei war, und vielleicht nicht bloß die Ueberlegenheit des Systems, sondern auch die persönliche Geistesüberlegenheit des Origenes zu dem Siege des letzteren beitrug, so war doch das System des Origenes in mancher Hinsicht in dem Verhältnisse zu der Lehre seines Gegners der reinen Entwickelung der Wahrheit näher. —

Nach der Erzählung des Hieronymus [1]) soll Beryllus auch dem Origenes durch Briefe für die Belehrung gedankt haben. Wir haben keine Ursachen, dies zu bezweifeln; aber der Bericht des Hieronymus ist doch nicht so zuverlässig, als der des Eusebius.

Dem Beryllus von Bostra schließt sich am nächsten Sabellius an, welcher nach der Mitte des dritten Jahrhunderts zu Ptolemais in Pentapolis in Afrika lebte, und welcher wohl eine mehr eigenthümlich ausgebildete Glaubenslehre als die Uebrigen aus dieser Klasse haben mochte, nur fehlt uns leider eine vollständige Kenntniß seines Systems nach dessen innerem Zusammenhang. Die Nachricht des Epiphanius, daß Sabellius die Keime seiner Lehre aus apokryphischen Evangelien, und insbesondere aus einem in Egypten verbreiteten und das Gepräge alexandrinischer jüdischer Theosophie an sich tragenden Evan-

1) de vir. ill. c. 60.

gelium [1]) entlehnt habe, ist keinesweges zu verwerfen. In diesem Evangelium theilte Christus als Lehrer esoterischer Weisheit seinen Jüngern dies mit, was zu der theosophischen Richtung einer gewissen Klasse ganz paßte: Wenn die Menge, die sich zur Anschauung der höchsten einfachen Einheit nicht erheben könne, Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist für verschiedene göttliche Wesen halte, so sollten sie erkennen, daß Vater, Sohn und heiliger Geist nur Eins seyen, nur drei verschiedene Offenbarungsformen der höchsten Einheit [2]). Wie es in den Cle-

---

1) dem ἐυαγγελιον κατ᾽ Αἰγυπτιους.

2) Epiphan. haeres. 62. Von diesem Evangelium: ἐν ἀυτῳ γαρ πολλα τοιαυτα ὡς ἐν παραβυστῳ μυστηριωδως ἐκ προσωπου του σωτηρος ἀναφερεται, ὡς ἀυτου δηλουντος τοις μαθηταις, τον ἀυτον ἐιναι πατερα, τον ἀυτον ἐιναι ὑιον, τον ἀυτον ἐιναι ἁγιον πνευμα. Zur Erläuterung diene die Stelle Philo's de Abrahamo f. 367., wo gesagt wird, daß das ὀν, von dem seine beiden höchsten δυναμεις, die ποιητικη und die βασιλικη ausgehen, nach dem verschiedenen Standpunkte der mehr oder weniger gereinigten Seelen als Eins oder als ein dreifaches erscheine. Wenn die Seele sich über die Offenbarung Gottes in der Schöpfung zur intellektuellen Anschauung des ὀν erhoben hat, so geht ihr die Dreiheit in die Einheit auf, sie schaut Ein Licht, von dem gleichsam zwei Schatten ausgehen, Gottes Wesen und jene beiden Würkungsweisen, nur Schatten, die von seinem überschwenglichen Lichte abfallen. τριττην φαντασιαν ἑνος ὑποκειμενου καταλαμβανει, του μεν ὡς ὀντος, τοιν δ᾽ ἀλλοιν δυοιν, ὡς ἀν ἀπαυγαζομεναιν ἀπο τουτου σκιων. Sodann: παρεχει τῃ ὁρατικῃ διανοιᾳ τοτε μεν ἑνος, τοτε δε τριων φαντασιαν; ἑνος μεν, ὁταν ἀκρως καθαρθεισα ἡ ψυχη και μη μονον τα πληθη των ἀριθμων ἀλλα και την γειτονα μοναδος δυαδα ὑπερβασα u. s. w. Es findet sich auch zwischen der Ausdrucksweise des Sa-

mentinen [1]) heißt, daß Gott eine *μονας* oder *δυας* sey, je nachdem die göttliche Weisheit wie seine Seele in ihm verborgen sey, oder als die, die Welt schaffende Hand von ihm ausgehend würke [2]), so sagte auch Sabellius, daß Gott vor der Schöpfung als der in seinem Wesen verborgene, nicht durch Mittheilung außerhalb Seiner würksame, die reine Einheit [3]) gewesen sey; in dieser Beziehung nannte er Gott den Vater; diese Einheit habe sich aber bei der Schöpfung zur Trias entfaltet [4]). Wie nach dem

bellius und derjenigen, welche der von einem jüdisch-christlichen Theosophen herrührenden Schrift den Clementinen eigen ist, eine auffallende Aehnlichkeit.

1) Clementin. H. 16. c. 12. *κατα γαρ ἐκτασιν και συστολην ἡ μονας δυας ἐιναι νομιζεται.*

2) in Beziehung auf das *συστελλεσθαι* oder *ἐκτεινεσθαι.*

3) *ἡ ἀσυμπλοκος μονας, το ὀν,* nach Philo.

4) S. Athanas. orat. IV. c. 13. „*ἡ μονας πλατυνθεισα γεγονε τριας.*" Doch frägt es sich, ob er die *μονας* gleich bei der Schöpfung zur Trias sich entfalten ließ, ob nicht etwa ursprünglich nur zur *δυας*, so daß die *τριας* erst aus der Emanation des Logos in die menschliche Natur hervorging. Wir müßten, um darüber entscheiden zu können, mehr wissen von der Art, wie sich Sabellius das Verhältniß der Mittheilung des heiligen Geistes zu der Menschwerdung des Logos, wie er sich das Verhältniß der Würksamkeit Gottes im neuen zu der Würksamkeit Gottes im alten Testamente gedacht hat. Möchte uns Origenes von denjenigen, welche er in dem angeführten Bruchstücke seines Commentars über den Titus beschuldigt, daß sie den heiligen Geist als etwas Anderes bei den Propheten und als etwas Anderes bei den Aposteln setzten, und welche er von den Gnostikern, an die man sonst zuerst denken könnte, ausdrücklich unterscheidet, bestimmtere Nachricht gegeben haben!

dem Apostel Paulus Ein Geist ist, und doch dieser Eine Geist durch mannigfache Gnadengaben auf verschiedene Weise würksam ist, so — sagt er — ist Gott der Vater der Eine und derselbe, aber er breitet sich aus in den Sohn und den heiligen Geist [1]), mit welchem Namen Sabellius nur zwei verschiedene Würkungsweisen desselben Einen göttlichen Subjekts, Gottes des Vaters, bezeichnen wollte. Daher sagt er auch: „Es ist ein göttliches Wesen, dem selbstständigen Daseyn nach, welches nach diesen beiden verschiedenen Würkungsweisen mit zweien Namen bezeichnet wird. Ein göttliches Subjekt, welches nach den jedesmaligen Bedürfnissen unter verschiedenen Formen sich darstellt, bald als Vater, bald als Sohn, bald als heiliger Geist redet [2]). Er trug daher kein Bedenken, sich an die Kirchensprache, welche unter den Abendländern herrschte, anschließend zu sagen, daß Ein Gott in dreien Personen [3]) anzuerkennen sey; er verstand aber dann unter dem Worte „Person" nichts anders als verschiedene Rollen, Personificationen, unter denen sich das Eine göttliche Subjekt darstelle [4]). Er bediente sich auch der Vergleichung: wie in der Sonne zu unterscheiden sey die eigentliche Substanz [5]),

1) l. c. 25. ὡςπερ διαιρεσεις χαρισματων ἐισι, το δε ἀυτο πνευμα, ὁυτω και ὁ πατηρ ὁ ἀυτος ἐςι, πλατυνεται δε ἐις ὑιον και πνευμα.

2) Basil. ep. 210. τον ἀυτον θεον ἑνα τῳ ὑποκειμενῳ ὀντα προς τας ἑκαςοτε παραπιπτουσας χρειας μεταμορφουμενον νυν μεν ὡς πατερα, νυν δε ὡς ὑιον, νυν ὡς το ἁγιον πνευμα διαλεγεσθαι.

3) ἐν τρισι προσωποις.

4) Basil. Caesar. ep. 214.

5) das ὀν, die μονας.

die runde Gestalt und die von ihr ausgehende erwärmende und die erleuchtende Kraft, so bei Gott sein eigentliches selbstständiges Wesen, und die erleuchtende Kraft, der Logos, und der, die Herzen der Gläubigen erwärmende, durchglühende, belebende, der heilige Geist [1]).

Sabellius sprach in dem schon angegebenen Sinne von einem λογος προφορικος, von einer der ganzen Schöpfung vorangehenden Erzeugung des Logos, ohne welche keine Schöpfung hätte werden können. Kein Daseyn würde entstanden seyn, wenn nicht die denkende göttliche Vernunft zu einer sprechenden geworden wäre, wenn nicht die in sich verborgene göttliche Monas in dem Schöpferworte sich entfaltet hätte. In diesem Sinne sagte Sabellius: „der schweigende Gott ist würkungslos, der sprechende aber ist der würksame" [2]). Insbesondere aber betrachtete er die menschlichen Seelen als eine Offenbarung oder partielle Ausstrahlung des göttlichen Logos, in welcher Idee er sich an Philo und die alexandrinischen Kirchenlehrer anschloß; die Vernunft im Menschen ist nichts anders als ein schwaches Abbild jener würksam sich mittheilenden Gottesvernunft. Daher wandte Sabellius, was er von der Schöpfung überhaupt sagte, ganz besonders auf die Menschen an. „Damit wir geschaffen werden sollten — sagte er — ging der Logos von Gott aus (oder wurde er erzeugt), und indem er von Gott ausgegangen, sind wir da" [3]).

1) Epiphan. haeres. 62.

2) τον θεον σιωπωντα μεν ἀνενεργητον, λαλουντα δε ἰσχυειν. l. c. Athanas. IV. c. 11.

3) Athanas. IV, 25. ἱνα ἡμεις κτισθωμεν, προηλθεν ὁ λογος και

Zur Erlösung der ihr verwandten Menschenseelen senkte sich die göttliche Kraft des Logos selbst in die Menschheit hinab; die ganze geistige Persönlichkeit des Logos betrachtete Sabellius als eine gewisse hypostasirte Ausstrahlung, eine eigenthümliche Modification des göttlichen Logos. Die Lehre einer Klasse jüdischer Theologen, daß Gott seine Offenbarungskraft, den Logos, von sich ausgehen lasse und sie wieder an sich ziehe, wie die Sonne ihre Strahlen, daß die Engelserscheinungen und die Theophanieen im alten Testamente nichts anders seyen, als eben verschiedene vorübergehende Erscheinungsformen dieser Einen Gotteskraft [1]), diese Theorie wandte er auf die Theophanie in der Erscheinung Christi an. Er bediente sich desselben Bildes, der Sohn sey, wie ein Strahl, von der Sonne ausgegangen, und, wie der Strahl in die Sonne, wieder in Gott zurückgegangen.

Man könnte zweifelhaft seyn, ob Sabellius den Namen Sohn Gottes bloß auf die menschliche Offenbarungsform des Logos anwandte, oder ob er diesen Namen dem λογος προφορικος ursprünglich beilegte. Es paßte wohl zu seiner ganzen Theorie, da er doch von einer ursprüngli-

---

προελθοντος ἀυτου ἐσμεν. Einen andern Sinn würden diese Worte geben, wenn man sie auf die καινη κτισις beziehen und von der Menschwerdung des Logos verstehen wollte. Aber so wie sie lauten, und der Anführung des Athanasius zufolge, sind sie doch am natürlichsten auf die angegebene Weise zu verstehen.

1) Dial. c. Tryph. Iud. 358. Wie das Licht von der Sonne aus und in dieselbe wieder zurückgeht, ὀυτως ὁ πατηρ, ὁταν βουληται δυναμιν ἀυτου προπηδαν ποιει και ὁταν βουληται παλιν ἀναστελλει ἐις ἑαυτον.

chen Zeugung des Logos sprach und sich überhaupt gern an die kirchlichen Ausdrücke anschloß, daß er auch diesen Namen in dem bemerkten Sinne auf den Logos anzuwenden kein Bedenken trug [1]).

Gewiß ist es ferner, daß Sabellius dem Erlöser keine ewig dauernde Persönlichkeit zuschrieb; aber zweifelhaft könnte es seyn, ob er behauptete, daß Gott diesen von ihm ausgegangenen Strahl erst dann wieder in sich zurückziehen werde, wann das ganze Erlösungswerk mit allen seinen Folgen vollendet seyn werde, (nach der allgemeinen Auferstehung,) oder ob er annahm, daß Gott gleich bei Christi Himmelfahrt diesen Strahl wieder an sich gezogen habe. Für das erstere könnten die Worte des Sabellius sprechen: „So wie der Logos um unsertwillen erzeugt worden, so kehrt er nach uns, das heißt: wenn wir zu der Verbindung mit Gott, zu der wir bestimmt sind, gelangt seyn werden, (nachdem durch ihn die Menschen zu einem dem Seyn des Logos in Gott analogen Seyn in Gott gelangt seyn werden,) wieder zu dem, was er früher war, zurück, daß er sey, was er war" [2]). Hingegen der Bericht des Epiphanius, welcher auch Worte des Sabellius vor Augen gehabt zu haben scheint, zumal verglichen mit der Lehre jener jüdischen Sekte, begünstigt mehr die zweite Annahme. Und zu der ganzen sabellianischen Theorie paßt auch wohl die Idee, daß, nach-

1) Er sprach das Anathem über diejenigen, welche nicht an den Vater, Sohn und heiligen Geist glaubten, was er in seinem Sinne auch thun konnte. S. Arnobii conflictus cum Serapione Bibl. patr. Lugd. T. 8.

2) l. c. 12. μεθ' ἡμας ἀνατρεχει, ἱνα ᾖ, ὡσπερ ἠν.

dem Gott durch die Einsenkung dieses Einen vollkommenen Strahls in die menschliche Natur dieselbe sich wieder angeeignet habe, er nun statt dessen den einzelnen gläubigen Seelen durch einzelne Ausstrahlungen desselben göttlichen Lebens, vermittelst des heiligen Geistes, sich mittheile. Die Worte des Sabellius bei Athanasius können wohl eine andere Beziehung haben, nämlich darauf, daß, nachdem alles zur Einheit mit Gott zurückgekehrt sey, die ganze geistige Schöpfung in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Gott sich befinden werde, dann auch die Trias sich wieder in die Monas, der λογος προφορικος in den λογος ἐνδιαθετος sich auflösen, und dann nichts als das Eine [1]) einfache in sich ruhende göttliche Seyn mit den in ihm ruhenden seligen Geistern da seyn werde. Wie aber Sabellius über die fortdauernde Persönlichkeit der Seele gedacht haben mag, darüber können wir aus Mangel an Nachrichten nichts Sicheres sagen [2]).

---

1) Auch in dem εὐαγγελιον κατ' Αἰγυπτιους, welches Sabellius gebraucht hatte, scheint die Lehre, daß alle Gegensätze sich zuletzt in die Einheit auflösen würden, vorgetragen worden zu seyn, denn dort giebt Christus auf die Frage der Salome, wann sein Reich kommen werde, die Antwort: „Wann Zwei wird seyn Eins, und das Aeußere wie das Innere, und das Männliche mit dem Weiblichen, kein Männliches und kein Weibliches."

2) Nach dieser Darstellung läßt es sich verstehen, wie Dionysius von Alexandria, Euseb. VII, 6., den Sabellius beschuldigt — vieler Lästerung Gottes des Vaters (wie dem Origenisten die Ausdrücke von einer Ausdehnung der göttlichen Monas zur Trias erscheinen mußten), eines großen Unglaubens in Beziehung auf den Mensch gewordenen Logos (in sofern er denselben nur als eine vorübergehende Manifesta-

Im Gegensatze gegen diese beiden Klassen der Monarchianer bildete sich die Kirchenlehre aus, welche das selbstständige persönliche Daseyn des göttlichen Logos zu behaupten suchte. Wenn jene Monarchianer die Selbstoffenbarung Gottes in dem λογος προφορικος nur als eine gewisse göttliche Würksamkeit, in der die ganze Schöpfung begründet sey, betrachteten, so setzten dagegen die Kirchenlehrer eine der ganzen Schöpfung vorangehende, sie begründende Selbstoffenbarung Gottes in einem, sein göttliches Seyn darstellenden, seine urbildlichen Ideen realisirenden, zur Persönlichkeit emanirten Wesen, dem selbstständigen Worte, in welchem das göttliche Denken zu schaffender Würksamkeit hervortritt. Wenn das Wort des Menschen — sagten sie — nur eine vorübergehende Offenbarung des Gedankens ist, so konnte hingegen aus dem vollkommensten, höchsten Wesen als seine Selbstoffenbarung — der erste Akt aller Lebensmittheilung aus Gott — nichts anderes als etwas Selbstständiges, Reales, Objektives hervorgehen. Diesen göttlichen Logos dachte man sich als den vollkommensten Ausfluß des göttlichen Wesens, und man setzte die Lehre von der Einheit Gottes (die μοναρχια) eben darin, daß der göttliche Logos nichts als ein Ausfluß aus dem göttlichen Urwesen sey, daß dieses durch ihn sich offenbare und würke. Doch nach und nach entwickelten sich in der Auffassung dieser Idee zwei entgegengesetzte Richtungen, die

---

tion göttlicher Kraft ansah) und große Unempfindlichkeit (ἀναισθησια) in Hinsicht des heiligen Geistes, (weil er dessen Realität und Objektivität läugnete, nur einzelne vorübergehende Ausstrahlungen göttlicher Kraft daraus gemacht hatte.)

eine in der abendländischen, und die andere in der morgenländischen Kirche.

Für die letztere wurde vorzüglich wichtig die Ausbildung, welche diese Lehre durch den philosophischen Geist der alexandrinischen Schule, und besonders des Origenes, erhielt, bei welchem letzteren hier der Einfluß des Systems, von dem seine philosophische Bildung ausgegangen war, unverkennbar ist. Obgleich der christliche Geist seine spekulativen Ideen durchdrungen hatte, obgleich sein „Gott der Vater" etwas anders ist als das höchste einfache Princip der Neoplatoniker, als das ὄν, welches diesen nur ein abstrakter Vollkommenheitsbegriff war, obgleich sein Logos hier etwas anders ist als der in idealer Selbstbeschauung versunkene νους der Neoplatoniker, so hat doch die ihm von dorther angebildete spekulative Form auf seine Auffassungsweise dieser Lehre gewiß viel eingewürkt. Wir wollen die Ideen dieses tiefsinnigen Mannes nach ihrem inneren Zusammenhange betrachten.

Es ist ein Urquell alles Daseyns, im absoluten Sinne Gott zu nennen [1]), die Quelle des göttlichen Lebens und der Seligkeit für eine wie ihm verwandte, so durch die Gemeinschaft mit ihm über die Schranken des endlichen Daseyns erhabene, vergöttlichte selige Geisterwelt. Die höheren Geister können vermöge dieses aus der Gemeinschaft mit jenem göttlichen Urwesen ihnen zufließenden göttlichen Lebens in gewissem Sinne göttliche Wesen, Götter genannt werden [2]). Aber wie der αὐτοθεος die Urquelle alles Daseyns und

---

1) Der ἁπλως θεος, αὐτοθεος.

2) μετοχῃ της ἐκεινου θειοτητος θεοποιουμενοι.

alles göttlichen Lebens ist, so ist das nothwendige Mittelglied aller Lebensmittheilung aus ihm der λογος. Dieser ist die Gesammtoffenbarung der Herrlichkeit Gottes, der allgemeine, allumfassende Abglanz derselben, von welchem aus die theilweisen Abstrahlungen der göttlichen Herrlichkeit durch die ganze Geisterwelt sich verbreiten [1]).

So wie nur Ein göttliches Urwesen ist [2]), so Eine göttliche Urvernunft, die absolute Vernunft [3]), durch welche sich das ewige höchste Seyn allen andern Wesen allein offenbart, die Quelle aller Wahrheit für dieselbe, die objektive, selbstständige Wahrheit selbst. Es ist dem Origenes sehr wichtig, dies festzuhalten, daß nicht etwa jede besondere Reihe von vernünftigen Wesen oder jede einzelne Intelligenz ihren eigenen subjektiven Logos habe, sondern Ein absoluter objektiver Logos für alle, wie Eine objektive absolute Wahrheit für alle da sey, die Eine Wahrheit des Gottesbewußtseyns, welche den Menschen mit allen Klassen der Geisterwelt verbindet. „Ein Jeder wird doch zugeben — sagt er — daß die Wahrheit Eine ist, es wird doch in Hinsicht derselben Keiner zu sagen wagen, es sey eine andere die Wahrheit Gottes, eine andere die der Engel, und eine andere die der Menschen, denn in der Natur der Dinge ist Eine Wahrheit in Hinsicht eines jeden Dinges. Wenn nun aber die Wahrheit Eine ist, so muß mit Recht auch die Entwickelung der Wahrheit, was die Weisheit ist, als Eine gedacht werden, da alle Scheinweisheit die Wahr-

1) Ioh. II. c. II. 32. c. 18.

2) der αὐτόθεος.

3) der αὐτολογος.

heit nicht erfaßt und nicht mit Recht Weisheit zu nennen ist. Wenn nun aber Eine Wahrheit und Eine Weisheit ist, so ist Einer auch der Logos, welcher die Wahrheit und Weisheit allen denen offenbart, die sie zu fassen vermögen." Wenn gleich aber der Logos seinem Wesen nach der absolut Eine ist, so stellte er sich doch in mannigfachen Formen und Würkungsweisen dar nach den verschiedenen Standpunkten und Bedürfnissen der vernünftigen Wesen, denen er alles das wird, was zu ihrem Heil nothwendig ist (s. oben). Wo die Gnostiker aus den verschiedenen Würkungsweisen des Einen Erlösers und nach den verschiedenen Standpunkten seiner Würksamkeit verschiedene Hypostasen machten, führte Origenes diese verschiedenen Hypostasen auf verschiedene Begriffe und Relationen zurück; aber eben so wie er diese alles Hypostasirenden bekämpfte, widersetzte er sich auch den Monarchianern, welche die ganze Trias nur auf verschiedene Begriffe und Verhältnisse des Einen göttlichen Wesens zurückführten. Wer das selbstständige Daseyn des göttlichen Logos läugnete, der schien ihm alles in's Subjektive herabzuziehen, das Daseyn einer absoluten, objektiven Wahrheit zu läugnen, aus dieser ein bloßes Abstraktum zu machen, denn er konnte sich den göttlichen Logos nicht anders denken, als er den νους der neoplatonischen Philosophie zu denken gewohnt war. „Keiner von uns — sagt Origenes c. Cels. VIII, 12 — hat einen so niedrigen Geist, daß er meinen könnte, das Wesen der Wahrheit[1]) sey vor der irdischen Erscheinung Christi nicht da gewesen."

1) ἡ της ἀληθείας ὀυσια.

So wie Origenes alle Bezeichnungen des Logos für symbolische erklärte, so sah er auch den Namen Logos selbst an, und er sprach gegen diejenigen, welche sich an diesen Namen ausschließlich hielten und die Vergleichung mit dem λογος προφορικος immer geltend machten, welche dem philosophischen Denker als eine zu menschliche erschien, wornach man sich unter dem Logos nichts Selbstständiges vorstellen könne [1]). Die bisher übliche Vorstellung, daß Gott vor der Schöpfung aus seiner Vernunft, in der er den Weltplan entworfen, das selbstständige Wort, das ihn vollziehen sollte, habe emaniren, den Gedanken zum Wort werden lassen, diese Vorstellung wurde durch den philosophischen Geist des Origenes zugleich mit jener Vergleichung verbannt, da er eine solche Uebertragung von Zeitverhältnissen auf das Ewige nicht gelten lassen konnte. Er, der keinen Anfang der Schöpfung setzte, sondern eine ewige Schöpfung annahm, konnte noch weniger hier einen Anfang setzen, er suchte alle Zeitbegriffe von dem Begriffe der Zeugung des Logos zu entfernen, man müsse sich eine zeitlose Gegenwart denken, welche er in dem „heute" des Ψ. 2, 7. angedeutet zu finden glaubte. Was die Platoniker von dem Verhältnisse des ὀν zum νους sagten, daß mit jenem zugleich auch die Offenbarung desselben in diesem gesetzt sey, das wandte Origenes auf das Verhältniß Gottes des Vaters zum Logos an, daß zugleich mit der Herrlichkeit Gottes ihr Abglanz in dem Sohne da sey,

1) ἐπει συνεχως χρωνται τῳ: ἐξηρευξατο ἡ καρδια μου λογον ἀγαθον, Ψ. 44, 1., οἰομενοι προφοραν πατρικην οἱονει ἐν συλλαβαις κειμενην ἐιναι τον ὑιον του Θεου.

und so immer auf unzeitliche Weise mit jener diese gesetzt [1]). So wurde durch ihn besonders der Begriff einer ewigen Zeugung festgestellt.

Indem Origenes diese Idee der Zeugung des Sohnes Gottes auf eine möglichst geistige Weise aufzufassen suchte, erklärte er sich stark gegen alle sinnliche Vorstellungen und gegen solche Ausdrücke, welche diese veranlassen oder begünstigen konnten. Deshalb verwarf er den Ausdruck von einer Zeugung aus dem Wesen Gottes [2]), — der in der abendländischen Kirche hingegen gebraucht wurde, um den Sohn Gottes von allen Geschöpfen zu unterscheiden, — weil ihm dieser Ausdruck leicht Vorstellungen von einer sinnlichen Theilung des göttlichen Wesens begünstigen zu können schien [3]).

---

1) Ioh. I, 32. T. II. c. 1. H. 9. in Ierem. III, 181.

2) γεννησις ἐκ της ὀυσιας του θεου.

3) Gegen diejenigen, welche die Stelle Joh. 8, 44. von der Zeugung des Logos fälschlich erklärten T. 20. Ioh. c. 16. ἀλλοι δε το: ἐξηλθον ἀπο θεου, διηγησαντο ἀντι του γεγεννημαι ἀπο του θεου, ὁις ἀκολουθει ἐκ της ὀυσιας φασκειν του πατρος γεγεννησθαι τον ὑιον, οἱονει μειουμενου και λειποντος τη ὀυσια, ἡ προτερον ειχε δογματα ἀνθρωπων, μηδ' ὀναρ φυσιν ἀορατον και ἀσωματον πεφαντασμενων. In den Akten einer Disputation zwischen dem Origenes und dem Valentinianer Candidus kam eine Stelle vor, worin jener den von frühern Kirchenlehrern, wie einem Justinus, unbedenklich gebrauchten Ausdruck von einer προβολη ἐκ της ὀυσιας του πατρος bekämpfte, — ne deus pater dividatur in partes — und dagegen, um die Idee von einer Naturnothwendigkeit zu entfernen, behauptete, daß der Sohn Gottes durch den Willen des Vaters sein Daseyn erhalten habe. L. II. adv. Rufin. T. IV, 413.

Wie die Idee von einer Zeugung aus dem Wesen Gottes dem Origenes eine zu sinnliche zu seyn schien, so hing es mit dieser Besorgniß auch zusammen, daß er es für durchaus nothwendig hielt, die absolute Erhabenheit Gottes des Vaters des αὐτόθεος über alles andere Daseyn, in Beziehung auf sein Wesen, fest zu halten, wie er auch als Platoniker gewohnt war, das höchste ὂν als etwas mit allen andern unvergleichliches, auch über den νοῦς seinem Wesen nach Erhabenes zu setzen. Es erschien ihm daher als etwas gegen das höchste Urwesen Lästerliches, eine Wesensgleichheit oder Einheit zwischen demselben und irgend einem andern, sey es auch der Sohn Gottes, anzunehmen. Wie der Sohn Gottes und der heilige Geist auf unvergleichliche Weise erhaben seyen über alles andere, auch über die höchsten Stufen der Geisterwelt, so sehr oder noch mehr sey der Vater über ihn selbst erhaben [1]). Diese Unterscheidung zwischen dem Wesen des Sohnes Gottes und des Vaters [2]) mußte Origenes noch besonders hervorheben im Gegensatze gegen die Monarchianer, da diese mit der Wesensunterscheidung auch die persönliche Unterscheidung läugneten; so war es dem Origenes vermöge des Ideenzusammenhanges in seinem philosophisch christlichen Systeme auch praktisch wichtig, die persönliche Selbstständigkeit des Logos gegen sie zu behaupten. Zuweilen unterscheidet er in diesem Streite die Einheit des Wesens und die persönliche oder Subjektseinheit, so daß

---

1) T. 13. Ioh. c. 25.

2) Die Lehre von einer ἑτερότης τῆς οὐσίας, Polemik gegen das ὁμοούσιον.

es ihm nur darum zu thun wäre, das letztere zu bekämpfen [1]). Dies war ihm auch gewiß das praktisch Wichtigste, und es mußte ihm wohl bekannt seyn, daß manche Kirchenlehrer, welche eine persönliche Unterscheidung behaupteten, doch eine Wesenseinheit zugleich festhielten. Aber nach dem inneren Zusammenhange seines eigenen Systems fiel beides zusammen, und wo er von dem Standpunkte desselben aus redete, behauptete er daher zugleich die ἑτεροτης της ὀυσιας und die ἑτεροτης της ὑποστασεως oder του ὑποκειμενου [2]).

Aus dieser Lehre zog er die praktische Folgerung, daß man nur zum Vater, nicht zum Sohn beten müsse, woraus erhellt, welches praktisch christliche Interesse die Patripassianer (welche Origenes, s. oben, beschuldigte, daß sie nur den Sohn kannten, sich nicht bis zum Vater erheben könnten) haben mußten, sich gegen ein solches System aufzulehnen. Aber doch war auch dem Origenes Christus, wie er es mit voller Ueberzeugung selbst aus dem Zusammenhange seiner philosophisch christlichen Ideen heraus aussprach, der Weg, die Wahrheit und das Leben, er kannte keinen andern Weg zum Vater, keine andere Quelle der Wahrheit und des göttlichen Lebens für alle Geschöpfe als ihn, „den Spiegel, durch welchen Paulus und Petrus und Alle, die ihnen ähnlich sind, Gott sahen" [3]). Er sagt, man könne in gewisser Hinsicht den Gnostikern darin Recht

---

1) T. 10. Ioh. gegen diejenigen, welche sagten, ἐν ὀυ μονον ὀυσιᾳ, ἀλλα και ὑποκειμενῳ τυγχανειν ἀμφοτερους.

2) In Ioh. II. T. II. De orat. c. 15. κατ᾽ ὀυσιαν και καθ᾽ ὑποκειμενον ἐστιν ὁ υἱος ἑτερος του πατρος.

3) T. 13. Ioh. c. 25.

geben, daß erst durch Christus der Vater geoffenbart worden sey, die Menschen bis dahin nur den Schöpfer und den Herrn der Welt gekannt hätten, indem sie erst durch den Sohn ihn als ihren Vater erkannt und durch den von ihm empfangenen Geist der Kindschaft fähig geworden wären, ihn als Vater anzurufen [1]). Er erkannte ihn als den Mittler, das Vertrauen, auf welchen das ganze innere Leben der Christen durchdringen und sie mit Gott verbinden sollte, in seinem Namen, durch ihn sollten die Christen stets zu Gott dem Vater beten. Origenes spricht: „Wie sollte man nicht im Sinne dessen, welcher sprach: warum nennst du mich gut, es ist Keiner gut als der alleinige Gott der Vater, sagen können: Was betest du zu mir? du mußt zu dem Vater allein beten, zu dem ich auch bete. Wie ihr es aus der heiligen Schrift lernt, müßt ihr nicht zu dem vom Vater für euch angeordneten hohen Priester und dem, der vom Vater es empfangen hat, daß er euer Fürsprecher sey, sondern ihr müßt durch den Hohenpriester und Fürsprecher beten, durch den, der Mitleid haben kann mit euren Schwachheiten, der allenthalben versucht worden, gleichwie ihr, aber nach dem Geschenk des Vaters ohne Sünde. Lernt also, welches Geschenk ihr von meinem Vater empfangen habt, da ihr durch die Wiedergeburt in mir den Geist der Kindschaft empfangen habt, daß ihr Söhne Gottes und meine Brüder heißen könnt" [2]). So kam denn aus den bemerkten Gründen von dem Origenes die Polemik gegen die Lehre von

1) T. 19. Ioh. I. IV. 286.

2) d. Orat. c. 15.

einer Zeugung des Sohnes Gottes aus dem Wesen Gottes und einer Wesenseinheit zwischen Beiden, woraus nachher ein Gegensatz zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirchenlehre hervorgehen mußte; denn in dieser war die Lehre von Einem göttlichen Wesen in dreien numerisch verschiedenen Personen schon herrschend geworden.

Wie die Auffassung derselben christlichen Wahrheit nach der Verschiedenheit der geistigen Bildung sich verschieden gestalten kann, erkennen wir, wenn wir den Tertullian mit dem Origenes vergleichen. Der an sinnliche Vorstellungen von dem göttlichen Wesen gewohnte Tertullian konnte die Schwierigkeiten nicht finden, welche dem philosophirenden Origenes auffielen. Er konnte es sich nach seinem sinnlichen Emanationsbegriff recht gut anschaulich machen, wie die Gottheit aus ihrer eigenen Substanz ein Wesen hervorgehen läßt, das dieselbe Substanz, nur in geringerem Maße hat, ähnlich wie der Strahl sich zur Sonne verhält. Er erkennt daher Ein göttliches Wesen in drei innigst zusammenhängenden Personen [1]).

Der Sohn ist von dem Vater in Beziehung auf das göttliche Wesen der Zahl nach nicht verschieden, in sofern dasselbe Wesen Gottes auch in dem Sohne ist; aber wohl dem Maße nach, in sofern er ein geringer Theil der allgemeinen Masse des göttlichen Wesens ist [2]). So wurde es in der abendländischen Kirche die herrschende Auffassungsweise: Ein göttliches Wesen in dem Vater und Sohn; aber dabei eine Subordination in dem Verhältnisse des

1) una substantia in tribus cohaerentibus.

2) Deus de deo, modulo alter, non numero. adv. Praxeam.

Sohnes zum Vater. Wie aber das innere christliche Leben die Menschen antrieb, die Unterscheidung Christi von allen Geschöpfen immer schärfer zu bezeichnen und wie von der andern Seite der Begriff von der Einheit Gottes insbesondere von dem abendländischen Geiste immer schärfer aufgefaßt wurde, mußten die Subordinationsvorstellungen immer mehr zurückgedrängt werden.

Die Lehrform, welche sich in der alexandrinischen Schule gebildet hatte, trat nun in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts wieder von Neuem bei der Polemik gegen die Systeme des Sabellius und des Paulus von Samosata hervor. In der Polemik gegen die letztere soll selbst der Ausdruck „ὁμοούσιον" von einem Concil zu Antiochia [1]) im J. 269. verdammt worden seyn, was als Vorbereitung der Lehrstreitigkeiten des folgenden Jahrhunderts wichtig ist [2]).

Wir sehen auch schon den Keim eines Streites zwischen dem origenistischen System und dem in der römischen Kirche immer schärfer ausgebildeten System von der Wesenseinheit in der Trias, ein Vorzeichen der Lehrstreitigkeiten

---

1) S. z. B. Athanas. de Synod. §. 43. Hilar. de synodis §. 86.

2) Da sich dies aus dem Lehrbegriffe der alexandrinischen Schule so natürlich erklären läßt, und auch die gegen diesen kirchlichen Ausdruck von dem Concil vorgebrachten Gründe ganz demselben entsprechen, so wird diese Nachricht schon dadurch wahrscheinlich. Die Arianer, von welchen dieselbe herrührt, sind zwar in dieser Hinsicht verdächtige Zeugen; aber, daß ihre eifrigen Gegner, Athanasius, Hilarius von Poitiers und Basilius von Cäsarea, welche dieselbe aus ihrem Munde anführen, ihr doch nicht widersprechen, kann als Beglaubigung der Wahrheit gelten.

keiten des vierten Jahrhunderts. Der Bischof Dionysius von Alexandria erließ einen Hirtenbrief gegen die in der Provinz Pentapolis um sich greifenden Lehren des Sabellius [1]), da die Gemeinden dieser Gegend der Oberaufsicht des Bischofs von Alexandria mit unterworfen waren. In diesem Briefe hob er im Gegensatze gegen die sabellianische Hypostasenvermischung den Abstand zwischen dem Sohn Gottes und dem Vater nach den Grundsätzen seines Lehrers Origenes desto stärker hervor, und er bediente sich mancher unangemessener Vergleichungen und harter Ausdrücke, welche er wohl, ohne durch den Gegensatz auf die Spitze getrieben zu seyn, nicht gebraucht haben würde, welche so verstanden werden konnten, als wenn er keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Sohn Gottes und den Geschöpfen anerkenne und ihm einen zeitlichen Anfang des Daseyns zuschreibe; er erklärte sich gegen das Wort Homousion. Manche, denen seine Ausdrücke anstößig waren, klagten darüber bei dem römischen Bischof Dionysius, und dieser erließ darauf einen Brief, in welchem er sowohl denjenigen, welche die Wesenseinheit in der Trias läugneten, den Sohn Gottes in die Klasse der Geschöpfe setzten und ihm einen zeitlichen Anfang des Daseyns beilegten, — als den Sabellianern widersprach. Hätte Dionysius von Alexandria — der wohl zeigen konnte, daß man sich zu sehr an einzelne seiner Ausdrücke gehalten habe, statt diese nach seinem Ideenzusammenhange auszulegen — doch zugleich seinen Gegensatz gegen die römische Kirchenlehre festgehalten und schärfer ausgesprochen,

1) Der Brief an den Ammonius und Euphranor.

so war die Losung zu einer Lehrstreitigkeit da, welche in der abendländischen und der morgenländischen Kirche Theilnahme hätte finden können. Aber Dionysius handelte in dem Geiste der am Wesentlichen festhaltenden und Streitigkeiten über die unbegreiflichen göttlichen Dinge vermeidenden Mäßigung, welcher von dem großen Origenes auf den würdigen Schüler übergegangen war. Ohne Empfindlichkeit gegen seine Ankläger, welche sich an einen auswärtigen Bischof, der sich so gern zum Richter über andere Kirchen aufwarf, gewandt hatten, ohne Empfindlichkeit gegen den letzteren selbst, der mehr in einem richterlichen als collegialischen Tone gesprochen zu haben scheint, zu zeigen, entwickelte er mit Ruhe und Besonnenheit, mit möglichster Vorsicht den Gegensatz gegen die römische Lehrform zu vermeiden strebend, den mißverstandenen Sinn seiner Erklärungen. Er erörterte auf origenistische Weise den Begriff von der ewigen Zeugung des Logos. Er wollte selbst das Wort ὁμοούσιον gelten lassen, in sofern es nur dazu dienen solle, die Wesensverwandtschaft zwischen dem Sohne Gottes und dem Vater zu bezeichnen und ihn von allen Geschöpfen zu unterscheiden, wenn gleich er dies dagegen hatte, daß dies Wort bisher in der Kirche nicht gebräuchlich gewesen und in der heiligen Schrift nirgends vorkomme, was freilich noch keine genügende Einwendung gegen einen dogmatischen Ausdruck seyn kann, da die Veränderungen der allgemeinen dogmatischen Geistesentwickelungen, neue in dieselbe eingreifende Irrthümer, auch neue Ausdrücke nothwendig machen können, und da es nur darauf ankommen kann, daß der Begriff, welchen der dogmatische Ausdruck bezeichnen soll, sich aus der Schriftlehre ableiten lasse. Durch diese Selbst-

verläugnung des Dionysius, — durch die er mehr vom Geiste Christi zeugte und mehr zu dessen Ehre that, als wenn er in dialektischen Formeln die Wesenseinheit dargethan hätte, — war der Streit beigelegt und eine Spaltung, welche das Band der christlichen Gemeinschaft zerreißen konnte, verhütet [1]).

Die Entwickelung der Lehre vom heiligen Geist hängt nach den oben gemachten Bemerkungen mit der Entwickelung der Lehre vom Sohne Gottes genau zusammen. Auch hier zeigt es sich, wie die Religion Sache des Lebens ist, ehe sie im Begriff eine angemessene Entwickelungsform gewinnen kann, das Mißverhältniß zwischen dem innern Leben und Bewußtseyn und der Begriffsauffassung, welches vorhergeht, bis das Christenthum die ganze menschliche Natur durchdrungen hat. In diesem Zeitalter der ersten Ausgießung des heiligen Geistes über die Menschheit, da das von Christus der menschlichen Natur mitgetheilte neue göttliche Leben, das Leben in der Gemeinschaft mit Gott so mächtig empfunden wurde, da die Würkungen desselben im Gegensatze gegen die verderbte Heidenwelt so stark hervortraten, fehlten doch am meisten die dem Wesen des Geistes, dessen Kraft man als eine göttliche fühlte, entsprechenden Begriffe von demselben.

Die Realität und objektive Wesenheit des heiligen Geistes konnten sich die Kirchenlehrer, vermöge der Anschauungs-

1) S. die Bruchstücke des Briefes des Dionysius an den Ammonius und Euphranor und des zweiten Briefes an den römischen Bischof Dionysius unter dem Titel: ἐλεγχος και ἀπολογια bei Athanasius de sententia Dionysii und de decretis synodi Nicenae.

weise dieser Zeit, (wenn man die schon dargestellten Monarchianer und den Lactantius [1]) ausnimmt,) nicht anders festhalten, als wenn sie sich unter demselben ein persönliches selbstständiges Wesen dachten. Dabei mußten sie nun durch ihr Subordinationssystem genöthigt werden, den heiligen Geist als ein dem Vater und dem Sohn untergeordnetes Wesen sich zu denken. Justinus M. zum Beispiel, der doch dabei aus der richtigen inneren Erfahrung von demjenigen sprach, was der heilige Geist für das innere Leben des Christen ist, nennt denselben „den Engel Gottes, die uns durch Jesus Christus gesandte Macht Gottes, welche sie gegen die Angriffe des bösen Geistes vertheidigt und ihn nöthigt, von ihnen zu weichen" [2]). Origenes nennt, auch nach einer richtigen christlichen Anschauung, den heiligen Geist als die Quelle des den Christen mitgetheilten göttlichen Lebens, welches, die menschlichen Naturen durchdringend und heiligend, wenn gleich seinem Wesen nach Eines — doch auf mannigfache Weise in

1) Der den heiligen Geist als die heiligende Kraft des Vaters und des Sohnes erklärt haben soll, eum vel ad Patrem referri vel ad Filium; et sanctificationem utriusque personae sub ejus nomine demonstrari, s. Hieronym. ep. 41. ad Pamach. et Oceanum.

2) Dial. c. Tryph. Iud. 344. ὁ ἀγγελος του θεου, τουτ᾽ ἐϛιν ἡ δυναμις του θεου, ἡ πεμφθεισα ἡμιν δια Ἰησου Χριϛου, ἐπιτιμᾳ αὐτῳ και ἀφιϛαται ἀφ᾽ ἡμων. Darnach ist auch die oft schwierig gefundene Stelle Apolog. II. ed. Colon. p. 56. zu erklären: „wir verehren den Sohn Gottes, und sowohl die Schaar der übrigen ihm nachfolgenden Engel als insbesondere den heiligen Geist;" dieser nämlich zwar in die Klasse der Engel gesetzt, doch erhaben über alle Uebrigen.

den mannigfaltigen menschlichen Eigenthümlichkeiten sich offenbart und würksam zeigt, „den Stoff aller Gnadengaben, gewürkt von Gott, mitgetheilt durch Christus, als etwas Selbstständiges im heiligen Geist." Nach seinem für die Entwickelung der griechischen Kirchenlehre in den folgenden Zeiten wichtigem Subordinationssystem ist ihm der heilige Geist das erste von Gott dem Vater durch den Sohn erzeugte Wesen. Das Einheitssystem tritt auch in dieser Hinsicht in der abendländischen Kirche in den letzten Zeiten dieser Periode schon stärker hervor, besonders in dem Briefe des römischen Bischofs Dionysius an den alexandrinischen (s. oben).

Von der Lehre von Gott (der Theologie im engern Sinne des Wortes) gehen wir über zur Lehre von der menschlichen Natur (Anthropologie), welche beide Lehren in der eigenthümlich christlichen Auffassung genau mit einander zusammenhängen, wie beide durch ihr besonderes Verhältniß zu der Erlösungslehre, dem Mittelpunkte des Christenthums, ihre eigenthümlich christliche Bedeutung erhalten.

Die Erlösungslehre ist mit einer gewissen Betrachtungsweise der menschlichen Natur unzertrennlich verbunden und steht mit andern Betrachtungsweisen derselben in wesentlichem Widerspruche. Sie setzt nothwendig die Anerkennung einer Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur, daher die Anerkennung eines in derselben vorhandenen Zwiespalts, einer Entfremdung derselben von dem Gott, durch die Gemeinschaft mit dem sie allein beseligt werden kann, voraus. Sie steht in Widerspruch mit der stoischen Ansicht von der sittlichen Selbstgenugsamkeit des Menschen

wie mit einer heidnischen Naturansicht, welche den Gegensatz zwischen der Sünde und der Heiligkeit Gottes wegläugnet, das Böse aus der natürlichen Organisation des Menschen oder von dem Einflusse eines blinden Verhängnisses ableitete. Das Christenthum mußte daher einen neuen Standpunkt für die Betrachtung der menschlichen Natur mit sich führen, und dieser Standpunkt mußte im Gegensatz gegen die früher vorhandenen Anschauungsweisen sich behaupten. Auf den Zwiespalt zwischen dem Guten und Bösen in der menschlichen Natur, von dem sie eben befreit werden sollte, auf die Frage, woher dieser Zwiespalt, woher der Ursprung des Bösen, wie verhält sich dieses zur Heiligkeit des Schöpfers? richtete das Christenthum die Aufmerksamkeit der Nachdenkenden hin. Und bei der damals erwachten Sehnsucht nach einer Lösung der Räthsel in dem Weltlauf, bei dem damals erwachten Gefühl der Disharmonie und des Elends unter den Menschen hatte auch schon früher bei Vielen die Spekulation die Richtung besonders zu diesen Untersuchungen hin genommen (s. oben die Gnostiker).

Das Christenthum setzte die Anthropologie in Verbindung mit der Geisterlehre (Pneumatologie), in sofern es dem Menschen dieselbe vernünftig sittliche Natur, wie allen höhern Geistern, und dieselbe Bestimmung zuschrieb, den Menschen von der einen Seite als den Genossen einer heiligen, seligen Geisterwelt, der er schon hienieden seinem inneren Leben nach angehört, darstellte, von der anderen Seite auch den Ursprung des moralisch Bösen bis in diese Geisterwelt zurückführte — durch die Lehre von einem gefallenen höheren Geiste, von dem zuerst der Ursprung der

Sünde ausgegangen. Dieses Letztere war für die Lehre von der Sünde in sofern praktisch wichtig, als dadurch der bedeutenden Verirrung des sittlichen Urtheils, welche das Böse aus der Sinnlichkeit und aus der natürlichen Organisation des Menschen ableitete, ein desto nachdrücklicherer Gegensatz entgegengestellt wurde.

Die Gnostiker aber vernachlässigten nicht bloß das praktisch-christliche Interesse in der Verbindung der Anthropologie und der Pneumatologie, sondern verloren dieses vielmehr bei ihren müßigen Spekulationen ganz außer Augen. Wir bemerkten schon (s. oben), wie ihre Theorieen, welche die Heiligkeit Gottes bei dem Vorhandenseyn des Bösen, rechtfertigen sollten, doch im Grunde sowohl die Heiligkeit als die Allmacht Gottes beeinträchtigen mußten und dazu führten, den Begriff des Bösen, das sie zuletzt aus einer Naturnothwendigkeit ableiteten, ganz aufzuheben. Die christliche Lehre vom Satan verlor bei ihnen durchaus ihre eigenthümlich sittliche Bedeutung, indem ihnen der Satan nichts anders wurde als eine blinde Naturgewalt, der Culminationspunkt der allem Göttlichen widerstrebenden Macht der ὕλη.

Im Gegensatz gegen die Gnostiker mußten die Kirchenlehrer nun besonders darzuthun suchen, daß das Böse in keiner Naturnothwendigkeit gegründet sey, daß es nur aus dem freien Willen der von Gott zum Guten geschaffenen Wesen seinen Grund habe, daß es auch unter den Menschen keine, vermöge ihrer Abstammung wesentlich böse und keine, vermöge einer solchen wesentlich gute Naturen gebe, sondern ihrer Abstammung nach eine gleiche sittliche Empfänglichkeit in allen vorhanden sey, und die Anwen-

dung oder Nichtanwendung derselben nur vom freien Willen abhänge. Ein Getrübtseyn der menschlichen Natur durch etwas Fremdartiges brauchte man gegen die Gnostiker nicht erst zu beweisen, sondern im Gegentheil mußte man dies gegen sie darthun, daß dies Fremdartige doch nirgends den freien Willen des Menschen ganz habe unterdrücken können. Im Ganzen stimmten die Kirchenlehrer darin überein, daß sie den freien Willen des Menschen als die nothwendige Bedingung alles Sittlichen, ohne den es kein gerechtes Gericht Gottes geben würde, und zugleich die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zur sittlichen Umbildung der menschlichen Natur behaupteten. Die genaueren Untersuchungen über das Verhältniß beider zu einander lagen dieser Periode noch fern; doch bei der Uebereinstimmung im Wesentlichen bemerken wir schon zwei abweichende Richtungen in der Entwickelung der hierher gehörenden Lehren, wenn wir die Lehre der nordafrikanischen und die Lehre der alexandrinischen Kirchenlehrer mit einander vergleichen.

Von Tertullian ging die Bildung der nordafrikanischen Kirchenlehre aus. Er nahm aus der bisherigen Kirchenlehre die Idee auf, daß der erste Mensch, wie er von Gott geschaffen war, alle Anlagen hatte, um das Bild Gottes durch seine geistig sittliche Natur zu offenbaren, daß aber diese Anlagen noch unentwickelt waren. Die Entwickelung derselben hing vom freien Willen des Menschen ab. Der Einwürkung Gottes auf die menschliche Natur stand vermöge ihrer Reinheit noch nichts entgegen, durch die Gemeinschaft mit Gott hätte die menschliche Natur immer mehr veredelt und verklärt werden, zur Theilnahme an einem göttlichen, unvergänglichen Leben, so daß sie außer

dem Bereiche des Todes gewesen wäre, gelangen können. Aber durch die erste Sünde, welche darin bestand, daß der Mensch seinen Willen dem Willen Gottes nicht unterordnete, sondern entgegenstellte [1]), trat der Mensch aus dieser Gemeinschaft mit Gott heraus und wurde somit der Herrschaft der Sündhaftigkeit und Vergänglichkeit unterworfen [2]). Wie die Harmonie zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen die Harmonie in allen Theilen der menschlichen Natur zur Folge hatte, so ging aus dem Zwiespalt zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen der Zwiespalt in der ganzen menschlichen Natur hervor. An die Stelle der Verbindung mit dem göttlichen Geiste trat die Verbindung mit einem ungöttlichen Geiste. Der Stammvater pflanzte den Weltgeist auf sein ganzes Geschlecht fort [3]).

Eigenthümlich war aber dem Tertullian seine Theorie von der Fortpflanzungsweise dieses ersten Verderbens der menschlichen Natur, zusammenhängend mit seiner Theorie von der Fortpflanzung der Seelen. Er meinte nämlich, daß der erste Stammvater die unentwickelten Keime der ganzen Menschheit in sich getragen habe, die Seele des ersten Menschen sey die Quelle aller andern Menschenseelen, alle menschlichen Eigenthümlichkeiten nur mannigfache

---

1) electio suae potius quam divinae sententiae.

2) Beides bei den Kirchenlehrern dieser Periode vereinigt in dem Begriffe der φθορα, wie der Gegensatz ἀφθαρσια bei ihnen göttliches, unvergängliches und heiliges Leben zugleich bezeichnet.

3) Spiritum mundi universo generi suo tradidit.

Modificationen jener Einen geistigen Substanz [1]) — (eine Anschauungsweise, welche zwar von dem Tertullian, der nicht frei von sinnlichen Bildern denken konnte, in sinnlichen Bildern aufgefaßt wurde, welche aber doch nicht nothwendig an dieselben geknüpft war). Daher wurde in dem ersten Stammvater die ganze Natur verderbt, und mit den Seelen zugleich pflanzt sich die Sündhaftigkeit fort [2]).

Tertullian war auf gleiche Weise durchdrungen von dem Bewußtseyn der, der menschlichen Natur anklebenden Sündhaftigkeit und von dem Bewußtseyn einer unverläugbaren gottverwandten Natur des Menschen, im Gegensatz gegen welche eben die Sünde als Sünde sich offenbare. „Die Verderbniß der Natur — sagt er [3]) — ist eine zweite Natur, welche ihren eigenen Gott und Vater hat, den Urheber der Verderbniß selbst, so daß doch auch das Gute der Seele einwohnt, jenes Ursprüngliche, jenes Göttliche und Aechte, und was das eigentlich Natürliche ist. Denn was von Gott ist, wird nicht sowohl verlöscht als verdunkelt, denn es kann verdunkelt werden, weil es nicht Gott ist, es kann nicht verlöscht werden, weil es von Gott ist. Wie also das Licht, dem etwas entgegensteht, vorhanden bleibt, aber nicht durchscheint, wenn die Dichtheit des Entgegenstehenden so groß ist, so auch ist das von dem Bösen, wie es dessen eigenthümliches Wesen mit sich bringt, unterdrückte Gute in der Seele entweder ganz würkungslos (müßig), indem dessen Licht ein verborgenes bleibt,

---

1). De anima c. 10. u. c. 19.

2) Tradux animae tradux peccati.

3) de anima c. 41.

oder, indem es Freiheit findet, strahlt es durch, wo es gegeben ist. So sind Einige sehr gut und Einige sehr schlecht, und doch alle Seelen Ein Geschlecht, so ist auch in dem Schlechtesten etwas Gutes, und in dem Besten etwas Schlechtes, denn Gott allein ist ohne Sünde, und als Mensch Christus allein ohne Sünde, weil Christus auch Gott ist. So bricht die Göttlichkeit der Seele in den Ahnungen hervor vermöge des ursprünglichen Guten, und das Gottesbewußtseyn geht zum Zeugniß hervor. Deshalb ist keine Seele ohne Schuld, weil keine ohne den Samen des Guten ist."

Er betrachtete alle Theile und Kräfte der menschlichen Natur als Ein Werk Gottes, etwas an und für sich Gutes, alles Vernunftwiderstrebende in derselben daher nur als Folge jenes ersten aus der Sünde hervorgegangenen Zwiespaltes, er wollte die platonische Eintheilung der Seele in das λογικον und ἀλογον nicht in Beziehung auf die ursprüngliche, sondern nur in Beziehung auf die verderbte Menschennatur gelten lassen [1]).

Der gnostischen Lehre von den verschiedenen Grundprincipien der menschlichen Natur, nach welcher sie behaupteten, daß aus dem Hylikos oder Choikos nimmer ein Pneumatikos, aus dem Pneumatikos nimmer ein Choikos werden könne, — dieser Lehre setzt Tertullian die Allge-

1) De anima 16. Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum a rationali videlicet auctore; irrationale autem posterius intelligendum, ipsum illud transgressionis admissum atque (quod) exinde inoleverit in anima, ad instar jam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accedit.

walt der Gnade und die Wandelbarkeit des menschlichen Willens entgegen. Wenn die Gnostiker sich auf den Ausspruch Christi beriefen, daß kein guter Baum schlechte und kein schlechter gute Früchte bringen könne, so antwortet er ihnen [1]: „Wenn dies also ist, so kann Gott nicht aus den Steinen Kinder Abrahams erwecken, und so kann die Otterbrut keine Früchte der Buße bringen, und der Apostel irrte, da er schrieb: auch ihr wart einst Finsterniß, und auch wir waren einst von Natur Kinder des Zornes, und: auch ihr waret einst unter diesen; aber ihr seyd abgewaschen. Aber werden die Aussprüche der heiligen Schrift mit einander in Widerspruch stehen? nein, denn der schlechte Baum wird keine gute Früchte bringen, wenn er nicht gepfropft wird, und der gute Baum wird schlechte bringen, wenn er nicht bearbeitet wird, und die Steine werden Kinder Abrahams werden, wenn sie zum Glauben Abrahams gebildet werden, und die Otternbrut wird Früchte der Buße bringen, wenn sie den Gift der Bosheit ausgespieen hat. Das wird die göttliche Gnade vermögen, welche gewiß mächtiger ist als die Natur, welcher der freie Wille in uns unterworfen ist. Da auch dieser ein natürlicher und wandelbarer ist, so wendet sich die Natur dahin, wohin dieser sich wendet." Man könnte diese merkwürdige Stelle so verstehen, als ob schon Tertullian der Gnade eine unwiderstehliche anziehende Kraft über den verderbten Willen des Menschen zugeschrieben hätte, man könnte sagen, er habe den freien Willen nur im Gegensatz gegen die Lehre von einer Naturnothwendigkeit, gegen die Be-

1) c. 21. de anima.

hauptung von einer gänzlichen sittlichen Unempfänglichkeit gewisser Naturen vertheidigt, aber nicht im Verhältnisse zu dem naturumbildenden Princip der Gnade. Der Montanismus konnte leicht dazu führen, daß die übermächtige Einwürkung des Göttlichen hervorgehoben und der freie Wille zu einem blinden leidenden Organ gemacht wurde. Aber man ist doch zu jener Auslegung durch den Zusammenhang keinesweges berechtigt; denn Tertullian will diesem zufolge nur dies darthun, daß die Gnade durch ihre Einwürkung auf die verderbte Natur vermöge des freien Willens ihr eine höhere als die ihr selbst einwohnende Kraft mittheilen könnte, und wir müssen billig diejenige Auslegung annehmen, welche mit den übrigen Erklärungen Tertullians über den freien Willen am besten übereinstimmt. Wenn gleich durch den Montanismus die Lehre von der Gnade besonders hervorgehoben werden mußte, so wurde doch keinesweges durch denselben die Lehre von einer zwingenden Gnade festgestellt, denn gerade dies, daß der Montanismus nur den Propheten eine solche zueignete, beweis't, daß er nicht im Allgemeinen eine solche behaupten wollte.

Die andere Richtung finden wir in der alexandrinischen Kirche. Clemens bekämpfte, ohne es zu wollen, die nordafrikanische Kirchenlehre, indem er nur die gnostische Lehre, daß die Geburt ein Werk des bösen Princips sey, im Auge hatte. „Wie denn die Kinder könnten gesündigt haben oder unter den Fluch Adams gefallen seyn, da sie noch keine eigene Handlungen begangen" [1]). Es war

[1]) III, f. 453. 469.

dem Clemens besonders wichtig, dies festzuhalten, daß alle göttliche Gnadenwürkungen durch die Selbstbestimmung des freien Willens als den Grund aller sittlichen Entwickelung bedingt seyen. Wohl ging er zu weit, wie es so leicht demjenigen geschehen kann, der nur Einen Gesichtspunkt immer verfolgt, indem er die Grenze zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen zu scharf bezeichnen wollte, indeß nur aus dem praktischen Interesse, um das Gewicht der moralischen Selbstbestimmung des Menschen festzuhalten; aber gewiß ist es doch, daß er fern davon war, dem Willen des Menschen eine von der umbildenden Kraft der göttlichen Gnade unabhängige Selbstgenugsamkeit zuzuschreiben. Er erklärt sich an einer Stelle so über das Verhältniß beider zu einander [1]): „Wenn der Mensch durch eigene Uebung und Anstrengung sich von Leidenschaften frei zu machen sucht, so richtet er nichts aus. Wenn er aber einen rechten Eifer und Ernst offenbart, so siegt er durch das Hinzukommen der Kraft von Gott, denn Gott theilt seinen Geist den Seelen mit, welche wollen. Wenn sie aber von dem Verlangen sich entfernen, so weicht auch der von Gott verliehene Geist zurück. Nicht den Schlafenden und Trägen gehört das Reich Gottes, sondern die demselben Gewalt anthun, ergreifen es."

Ganz eigenthümlich ist auch in dieser Beziehung das System des Origenes. Wir bemerkten, daß er einer geistig aufgefaßten Emanationslehre zugethan war; im Gegensatze gegen die Gnostiker — welche die Verschiedenheit unter den vernünftigen Geschöpfen theils aus einem Na-

1) Quis dives salv. c. 21.

turgesetze der stufenmäßigen Lebensentwickelung aus Gott, theils aus der Abkunft von verschiedenen Grundprincipien erklären wollten — suchte er alle Verschiedenheit aus der sittlichen Freiheit abzuleiten. Gott, als die absolute Einheit, kann nur Quelle der Einheit seyn, lehrte er; in sofern alles Daseyn von ihm herrührt, müßte sich die Einheit seines Wesens darin offenbaren. Von ihm kann keine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit herrühren, das würde auch seiner Liebe und Gerechtigkeit widerstreiten, daß er nicht allen seinen Geschöpfen dasselbe Maaß der Vollkommenheit und Seligkeit verliehen haben sollte. Also ursprünglich Gott als Urquell einer ihm verwandten, durch die Gemeinschaft mit ihm beseligten Geisterwelt, deren Glieder alle einander ganz gleichartig waren. In dem zweiten Buche seines Werkes περι ἀρχων drückt er sich so aus, als ob er nicht allein alle Verschiedenheit in dem Maaße der Kräfte und der Seligkeit, sondern auch überhaupt alle Verschiedenheit des eigenthümlichen Daseyns nicht als etwas Ursprüngliches, sondern als etwas erst aus der Verschiedenheit der sittlichen Willensrichtungen Hervorgegangenes betrachtet hätte. So hätte Origenes demnach als die ursprüngliche Schöpfung nur eine von ganz gleichen, bloß numerisch verschiedenen Wesen gesetzt, alle Eigenthümlichkeit als Folge der Entfremdung von Gott betrachtet. Freilich eine sehr beschränkte Vorstellung von der Schöpfung im Verhältnisse zu dem unendlichen Wesen Gottes; aber auf eine charakteristische Weise zeigt sich hier im Contrast gegen den Gnosticismus und gegen den Platonismus, von welchem Origenes sonst beherrscht wurde, das Vorherrschende des christlichen Gesichtspunktes in seiner Denkart,

(wenn auch dieser auf eine einseitige Weise von ihm aufgefaßt wurde,) wie er den sittlichen Gesichtspunkt als den höchsten alles bestimmenden der Ansicht von einer Naturnothwendigkeit entgegenstellt.

Indeß könnte es seyn, daß Origenes späterhin diese Ansicht, wie so manche andere unreife Idee, die er in jenem Werk spekulativer Dogmatik vorgetragen, zurückgenommen hätte. Er sagt doch an einer späteren Stelle [1], der Sohn Gottes sey der allgemeine Abglanz der Herrlichkeit Gottes, daß aber theilweise Strahlen dieses allgemeinen Abglanzes sich auf die übrige vernünftige Schöpfung verbreiteten; denn kein geschaffenes Wesen könne das Ganze der Herrlichkeit Gottes fassen, darin scheint doch zu liegen, daß, was in dem Logos Eins ist, in der übrigen Geisterwelt zur Mannigfaltigkeit der Eigenthümlichkeiten, von denen eine jede die Herrlichkeit Gottes auf eigenthümliche Weise abspiegelt und darstellt, sich entfalte, so daß erst die Gesammtheit aller einander ergänzenden Eigenthümlichkeiten der Gesammtoffenbarung der Herrlichkeit Gottes in dem Logos entsprechen würde. Das müßte wohl seyn, wenn Origenes sich den vollständigen Inhalt des von ihm ausgesprochenen Gedankens mit klarem Bewußtseyn entwikkelt hätte; aber es frägt sich, ob dies bei ihm der Fall war. Er scheint an einer Stelle desselben Commentars über den Johannes, aus welchem die erstere Stelle entlehnt ist, als das letzte Ziel der Entwickelung zu setzen, daß alle vernünftigen Wesen nur Eine Thätigkeit haben würden, indem sie durch den Logos zu Gott gelangt sind, die Eine

Thä-

1) T. 32. Ioh. c. 18.

Thätigkeit der Anschauung Gottes, daß sie durch die Erkenntniß des Vaters gestaltet, so vollkommen das werden, was der Sohn ist, wie jetzt allein der Sohn den Vater erkannt hat" [1]). Da nun nach der Lehre des Origenes durch jene letzte Vollendung [2]) alles wieder zu dem ursprünglichen Zustande zurückkehren wird, so scheint daraus zu folgen, daß nach derselben ursprünglich eine solche Gleichheit und Einheit bestand.

Origenes schloß nun weiter: Gott allein ist seinem Wesen nach gut, alle geschaffene Wesen hingegen sind und bleiben nur gut vermittelst ihrer Gemeinschaft mit dem Urquell alles Guten, dem Logos. Sobald in irgend einem der vernünftigen Wesen das Verlangen entsteht, etwas für sich selbst zu seyn, ist das Böse da. „Das gewordene Gute — sagt Origenes [3]) — kann nicht auf gleiche Weise wie das seinem Wesen nach Gute gut seyn. Welches jedoch nie demjenigen fehlen kann, der das sogenannte lebendige Brot zu seiner Bewahrung in sich aufnimmt. Wem es aber fehlt, dem fehlt es durch seine Schuld, weil er vernachlässigt, an dem lebendigen Brot und dem wahren Trank Theil zu nehmen, womit genährt und bewässert

---

1) T. I. Ioh. c. 16. Auch die Stelle in Matth. f. 207: „Dann werden die Gerechten nicht mehr auf eine verschiedene Weise leuchten, wie im Anfang, sondern Alle werden wie Eine Sonne leuchten im Reiche ihres Vaters. Matth. 13, 43. Doch könnte diese Stelle des Origenes auch bloß von einer Gleichheit der moralischen Beschaffenheit und der Seligkeit verstanden werden.

2) die ἀποκατάστασις.

3) c. Cels. VI, 44.

die Flügel wachsen" [1]). Das Böse ist das Einzige, was in sich selbst, nicht in Gott den Grund seines Daseyns hat, was daher überhaupt in keinem Seyn begründet, sondern eben nichts anders ist als die Entfremdung von dem wahren Seyn, das was nur ein subjektives, kein objektives Daseyn hat, das in sich selbst Nichtige [2]). Daher sagt er: „der Behauptung der Gnostiker, daß der Satan kein Geschöpf Gottes sey [3]), liegt etwas Wahres zum Grunde, dies nämlich, daß der Satan zwar in Rücksicht auf seine Natur, aber nicht als Satan ein Geschöpf Gottes ist" [4]).

Indem der Wille der Geister, welche in einem göttlichen Leben selig waren, sich von Gott entfremdete, wurde nun die ursprüngliche Einheit aufgelöset, es entstand eine Disharmonie, welche erst durch einen fortgehenden Läuterungs- und Bildungsprozeß wieder zur Einheit zurückgeführt werden mußte. Die Weltseele ist nichts anders als die Macht und Weisheit Gottes, welche diese großen mo-

1) Anspielung auf den platonischen Mythus von den Flügeln der Seele im Phädros.

2) Origenes gab der metaphysischen platonischen Idee von μη ὀν, (nach welcher, wenn man sich die Begriffe klar macht, das Böse nothwendig ist als die Schranke der Lebensentwickelung, und daher die Idee des Bösen ihrem sittlichen Gehalt nach eigentlich aufgehoben wird,) eine mehr sittliche Bedeutung. Ihm ist das μη ὀν hier vielmehr das Privative als das Negative. S. T. II. Ioh. §. 7. ὁι μετεχοντες του ὀντος, μετεχουσι δε ὁι ἁγιοι, ἐυλογως ἀν ὀντες χρηματιζοιεν· ὁι δε ἀποστραφεντες την του ὀντος μετοχην, τῳ ἐστερησθαι του ὀντος, γεγονασιν ὀυκ ὀντες.

3) S. Thl. II.

4) In Ioh. T. II. c. 7.

ralischen Verschiedenheiten zu Einem lebendigen Ganzen zu verbinden weiß, welche, alle Dissonanzen Einem höheren Gesetze unterwerfend, das Ganze durchdringt und beseelt [1]). Vor uns sehen wir nur ein Bruchstück des großen Weltlaufs, welches alle moralischen Verschiedenheiten mit allen sich daraus entwickelnden Folgen bis zur gänzlichen Aufhebung derselben bei der allgemeinen Wiederbringung umfaßt; daher unsre mangelhafte Theodicee [2]).

Aus der Lehre des Origenes folgt nothwendig, daß auch die menschlichen Seelen mit allen höheren Geistern ursprünglich ganz gleichartig waren, daß alle Verschiedenheit zwischen jenen und diesen und jenen unter einander nur aus den Verschiedenheiten der moralischen Willensrichtung aller einzelnen hervorgegangen ist, daß demnach alle Seelen gefallene himmlische Wesen sind. Das ganze zwischen Gegensätzen sich bewegende zeitliche Bewußtseyn, der auf das Endliche gerichtete Verstand ist nur aus der Entfremdung von jener Einheit des göttlichen Lebens, dem Leben der unmittelbaren Anschauung, hervorgegangen, und es ist die Bestimmung der Seele, daß sie sich geläutert wieder erhebe zu jenem Leben in der reinen unmittelbaren Anschauung Gottes, oder daß, so wie durch das Erkalten jenes himmlischen Feuers das Geistesleben zum Seelenleben geworden ist, so die Seele wieder zum Geiste verklärt werde [3]).

---

1) π. αρχ. L. II. c. 1.

2) Homil. IV. in Ies. §. 1.

3) παρα την αποπτωσιν και την ψυξιν την απο του ζην τῳ πνευματι γεγονεν ἡ νυν γενομενη ψυχη· νοῦς πῶς οὐν γεγονε ψυχη και ψυχη κατορθωθεισα γινεται νους, L. II.

Seine Theorie von der Präexistenz der Seelen stellt Origenes entgegen dem Creatianismus, der die einzelnen Seelen durch einen unmittelbaren Schöpfungsakt Gottes entstehen ließ, — denn diese Theorie schien ihm mit der sich zu allen seinen Geschöpfen auf gleiche Weise verhaltenden Liebe und Gerechtigkeit Gottes unvereinbar — und dem Traducianismus eines Tertullian, denn diese Theorie schien ihm zu sinnlich zu seyn. So wie er, um seine Theorie von einer dieser zeitlichen Welt vorangehenden Schöpfung unbeschadet der Kirchenlehre behaupten zu können, sich darauf berief, daß die Kirchenlehre über diesen Punkt nichts bestimmt habe, so berief er sich eben darauf auch in Hinsicht seiner eigenthümlichen spekulativen Theorie vom Ursprunge der Seelen.

In der Lehre von einer der menschlichen Natur von Anfang an anklebenden Verderbniß und Schuld konnte er aber, ganz wie die nordafrikanischen Kirchenlehrer sich ausdrücken, er konnte von einem Geheimniß der Geburt [1]) reden, wonach Jeder, der auf die Welt komme, der Reinigung bedürfe, und er konnte dafür die Bibelstellen anführen, welche von Andern für die Lehre von der Erbsünde angeführt wurden. Aber er mußte nur diesen Zustand der menschlichen Natur anders woher ableiten, nämlich von der eigenen Verschuldung jedes einzelnen gefallenen himmlischen Geistes in einem früheren Daseyn. Und sodann konnte nach der Theorie des Origenes diese Verderbniß

---

c. 8. περι αρχων. Vergl. Aehnliches bei den Gnostikern, s. oben.

1) μυστηριον της γενεσεως.

nicht bei allen gleichartig seyn, sondern der Grad derselben hing von dem Grade der früheren Verschuldung ab. Wenn er auch Adam als eine geschichtliche Person betrachtete, so konnte er ihm doch nichts anders seyn als die erste aus dem himmlischen Daseyn herabgesunkene eingekörperte Seele, er mußte die Erzählung vom Paradiese, ähnlich wie die Gnostiker, symbolisch erklären, so daß ihm dasselbe Symbol einer höheren Geisterwelt war, und Adam war ihm zugleich das Bild der ganzen Menschheit, aller gefallenen Seelen [1]).

In dem Werke περι ἀρχων hatte Origenes, auch hier mit den Platonikern und manchen Gnostikern übereinstimmend, die Lehre, daß die gefallenen Seelen durch gänzliche Entartung bis in Thierkörper herabsinken könnten, wenigstens als etwas, was nicht gerade zurückgewiesen werden könne, gelten lassen [2]). Aber wie sein System sich von dem neoplatonischen durch das Vorherrschen des christlichen sittlich teleologischen Gesichtspunktes wesentlich unterschied, so mußte ihn dieser immer mehr durchgebildete Gesichtspunkt auch dazu führen, die Lehre von einer solchen Einkörperung der Seelen, als streitend mit dem Zweck der Läuterung, welcher Fortdauer des Bewußt-

1) c. Cels. L. IV. §. 40. ουχ ουτως περι ἑνος τινος, ὡς περι ὁλου του γενους ταυτα φασκοντος του θειου λογου. Es kann dabei wohl bestehen, daß sich Origenes ganz kirchlich über Adam ausdrückte, wie Tom. I. Ioh. §. 22. T. 13. §. 34., er konnte dies nach seinem Sinn verstehen, insbesondere in Homilien, in welche die Gnosis eigentlich nicht gehörte. H. 14. in Ierem.

2) S. das griechische Fragment π. ἀρχ. L. I. Orig. ed. de la Rue T. I. f. 76.

seyns voraussetze, endlich ganz zu verwerfen [1]). Nach demselben Gesichtspunkte stellte er auch seine Theorie von dem Läuterungsprozesse der Seelen, der bis zu dem letzten Ziele der Wiederbringung fortgehen sollte, der Lehre von einem Kreislaufe der Seelenwanderung entgegen.

Origenes setzte in der gefallenen Menschennatur, gleich den Gnostikern, drei Principien, das σαρκικον, das ψυχικον und das πνευματικον, und auch drei diesen Principien entsprechende verschiedene Standpunkte der menschlichen Natur. Aber er unterschied sich von denselben in dem wesentlichen Punkte, daß er, wie er alle menschlichen Seelen als gleichartig anerkannte, daher auch dieselben Principien in jeder derselben annahm, und daß er daher die verschiedenen Standpunkte nicht von einer ursprünglichen Naturenverschiedenheit, sondern von dem durch die verschiedene Willensrichtung bedingten Vorherrschen des einen oder des andern jener Principien ausgehen ließ. Das πνευμα ist das eigentlich Göttliche in der menschlichen Natur, das Vermögen der höheren inneren Anschauung des Göttlichen, was ursprünglich das Wesen des Geistes ausmachte, also gleichbedeutend mit dem νους; dies πνευμα kann von dem Bösen nicht berührt werden, es kann nichts Böses aus demselben hervorgehen [2]). Aber wohl kann durch das Vorherrschen der Sinnlichkeit und der niederen der Selbstsucht dienenden Seelenkräfte die Würksamkeit dieses πνευμα

---

1) S. Contra Cels. III. c. 75. II. 16. in Ierem., wo er von einer Metempsychose in einem parabolischen Sinne redet, verwahrt er sich sorgfältig gegen den Mißverstand, der dies buchstäblich nehmen könnte.

2) T. 32. Ioh. c. 11. ἀνεπιδεκτον των χειρονων το πνευμα.

unterdrückt werden. Diejenigen, bei welchen hingegen dies höchste Princip der menschlichen Natur das vorherrschende und Beseelende ist, sind die πνευματικοι [1]). Er schrieb diesem Princip der menschlichen Natur, wie schon aus seinen allgemeinen Ideen über das Verhältniß der menschlichen Natur zu Gott hervorgeht, keinesweges eine unabhängige Selbstständigkeit zu, sondern er betrachtete es als das die Würkungen des θειον πνευμα in sich aufzunehmen bestimmte Organ [2]). Die Psychiker sind dem Origenes die feineren Egoisten, die Verstandesmenschen, bei welchen eine feinere nicht in groben Ausbrüchen sündhafter Begierden und Leidenschaften sich offenbarende Selbstsucht vorherrscht, die weder kalt noch warm sind, wie er sich ausdrückt, und er wirft die Frage auf, ob nicht der σαρκικος leichter als der ψυχικος zum Bewußtseyn des Sündenelends und dadurch zur wahren Bekehrung gelangen könne [3]), welche Frage man in diejenige übertragen könnte, ob nicht oft der Zöllner leichter als der Pharisäer bekehrt werden könne. Es hängt damit die Idee des Origenes zusammen, daß, wie ein weiser Arzt zuweilen den im Körper verborgenen Krankheitsstoff hervorrufe und künstliche Uebel erzeuge, damit dieser den ganzen Organismus zu zerrütten drohende Krankheitsstoff dadurch von dem Körper ausgestoßen werde, so Gott die Menschen in solche Lagen versetze, wo das in ihrem Innern verborgene Böse zu of-

---

1) πνευμα το θειοτερον, ὁυ κατα μετοχην ἐπικρατουσαν χρηματιζει ὁ πνευματικο. In Ioh. T. II. c. 15.

2) Orig. Commentar. in Matth. ed. Huet. f. 306.

3) περι ἀρχων L. III. c. 4.

fener Würksamkeit hervorgerufen werde, auf daß sie dadurch zum Bewußtseyn ihrer moralischen Uebel und der verderblichen Folgen derselben geführt und dann desto leichter und gründlicher geheilt werden könnten [1]). Dahin erklärte er die biblischen Ausdrücke: Gott verhärtet das Herz, und ähnliche.

Es erhellt aus dem, was wir über die Anthropologie der Kirchenlehrer dieser Periode bemerkt haben, daß die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur in derselben allgemein anerkannt wurde und somit die das eigentliche Wesen des Christenthums ausmachende Lehre vom Erlöser ihren natürlichen Anschließungspunkt in derselben fand. Was nun die Entwickelung dieser Lehre betrifft, so war zwar der wesentliche Inhalt derselben, die Idee von einem Gottmenschen, dem christlichen Bewußtseyn tief eingepflanzt; aber die verschiedenen Bestandtheile, welche zur vollständigen Entwickelung des vollen Inhaltes dieser Idee gehören, konnten nicht sogleich in dem christlichen Bewußtseyn klar hervortreten. Erst durch die Gegensätze der Polemik konnte die vollständige Ausprägung dieses Inhaltes in Begriffen veranlaßt werden, namentlich das klare und bestimmte Bewußtseyn dessen, was man sich unter einer Annahme der menschlichen Natur durch den göttlichen Logos zu denken habe. Das realistische christliche Interesse bei der Entwickelung dieser Lehre wurde besonders hervorgerufen durch den Gegensatz gegen alle gnostischen Versuche, die eine Seite

---

1) S. de orat. c. 29. und das Fragment des Commentars über Exod. c. 10, 27.; in dem 26. Capitel der Φιλοκαλια und im II. Band ed. de la Rue f. 111.

des Gottmenschen, die menschliche, wegzuläugnen oder zu verstümmeln, die menschliche Natur Christi ganz aufzuheben, oder doch mehr oder weniger zu entmenschlichen, vorzüglich durch den Gegensatz gegen den Doketismus. Das Bewußtseyn der objektiven Realität der menschlichen Natur und Erscheinung Christi, die Idee der Knechtsgestalt Christi wurde in diesem Gegensatze recht stark und scharf ausgesprochen. So kann Ignatius von Antiochia keine Worte finden, die ihm stark genug sind, um die Zuversicht der christlichen Ueberzeugung in dieser Hinsicht auszudrücken, und er sagt von den Doketen auf eine originelle Weise, daß sie, die aus Christus nur ein Gespenst machen wollten, selbst gleich Gespenstern wären [1]). „Wie machst du Christus halb zur Lüge? — sagt Tertullian zum Doketen [2]) — er war ganz Wahrheit;“ und derselbe an einer andern Stelle [3]): „Es macht dir Eckel, wenn das Kind in dem Schmutze der Windeln gepflegt und geliebkoset wird. Diese der Natur erwiesene Ehrfurcht verachtest du, und wie bist du selbst geboren? Christus wenigstens liebte den Menschen in diesem Schmutze. Um dessentwillen stieg er herab, um dessentwillen ließ er sich in alle Niedrigkeit herab bis zum Tode, er liebte mit dem Menschen auch dessen Geburt, auch dessen Fleisch.“ Im Gegensatze gegen den Doketismus wurde die Idee der Knechtsgestalt Christi, wie es diesem ersten christlichen Geiste, der sich dem mit der Schönheit buhlenden Heidenthum entgegenstellte,

1) ἀυτοι το δοκειν οντες ασωματοι και δαιμονικοι.

2) de carne Christi c. 5.

3) l. c. c. 14.

besonders zusagte [1]), bis zu einem Contrast zwischen der verborgenen göttlichen Herrlichkeit Christi und der Häßlichkeit seiner äußerlichen Gestalt und Erscheinung, ausgebildet. **Tertullian** sagt [2]): „Eben dies war es, was das Uebrige an ihm wunderbar macht, da sie sprachen: Woher kommet dieser zu solcher Weisheit und zu solchen Werken? Das ist der Ausruf solcher, die auch seine Gestalt verachteten" [3]).

Bei dem **Clemens** von Alexandria wurde hier das Reinchristliche durch Einmischung seiner neoplatonischen Ideen getrübt. Der neoplatonische Philosoph wollte einen von den Mängeln der Sinnlichkeit befreiten, von derselben durchaus nicht afficirten Christus haben, dieser sollte das Ideal der ἀπάθεια darstellen; er durfte deshalb dem Hunger und Durst, den Empfindungen des Schmerzes, der Lust und der Unlust nicht unterworfen seyn. Aber wie ließ sich dabei das Bild des **historischen** Christus der Schrift festhalten? Es mußte die gewaltsame Auskunft angewandt werden, daß Christus, obgleich jenen Affectionen seiner Natur nach nicht unterworfen, sich doch freiwillig (κατ᾽ οἰκονομίαν) nach besonderen Absichten zum Heil der Menschheit denselben unterzogen habe [4]). Auf eine merkwürdige Weise verband jedoch **Clemens** mit dieser, die Knechtsgestalt Christi nicht in ihrem vollen Umfange anerkennenden Auffassungsweise die andere, welche dieselbe auf die Spitze

1) S. Theil II.

2) de carne Christi c. 9.

3) Nec humanae honestatis corpus fuit, nedum coelestis claritatis.

4) Clemens. Strom. VI, 649, 50.

trieb. Aber auch dies paßte zu seinen philosophischen Ideen „das Unscheinbare und Formlose der Gestalt Christi sollte den Menschen lehren, zu dem unsichtbaren, unkörperlichen, formlosen Wesen Gottes hinaufzublicken" [1]).

Indem man nun aber von Anfang an die wahre und reelle Menschheit Christi behauptete, trat die Unterscheidung der verschiedenen Theile, die zur Vollständigkeit der Menschennatur gehören, anfangs gar nicht oder nur in einzelnen Momenten und dunkel im Bewußtseyn hervor. Man dachte sich unter der Annahme der menschlichen Natur nur die Annahme eines menschlichen Körpers, wie wir bei dem Irenäus nur dies klar ausgesprochen finden. Der einigermaßen durch die platonische Philosophie gebildete Justinus scheint diesen eigenthümlichen Ideenzusammenhang sich gebildet zu haben: Christus bestand als der Gottmensch aus dreien Theilen wie jeder andere Mensch: dem Körper, der animalischen Seele (dem niederen Lebensprincip), und der denkenden Vernunft; nur mit dem Unterschiede, daß die Stelle der irrthumsfähigen menschlichen Vernunft, die nur ein Strahl der göttlichen Vernunft, des λογος ist [2]), bei ihm durch die allgemeine göttliche Vernunft, durch den λογος selbst [3]) vertreten wurde [4]), daher im Christenthum

1) Strom. III, 470. ὁ χριστος ἐν σαρκι ἀειδης διεληλυθως και ἀμορφος, εἰς το ἀειδες και ἀσωματον της θειας αἰτιας ἀποβλεπειν ἡμας διδασκει.

2) das σπερμα λογικον, der λογος σπερματικος, der λογος κατα μερος.

3) λογικον το ὁλον.

4) Apolog. II, §. 10. Doch könnte Einem der Verdacht auffallen, daß die Worte και σωμα και λογον και ψυχην von

allein die universelle, durch keine Einseitigkeit getrübte Offenbarung der religiösen Wahrheit gegeben seyn konnte [1]).

Tertullian war der Erste, der die Lehre von einer eigenthümlichen menschlichen Seele Christi bestimmt und klar aussprach, dazu veranlaßt durch seine Ansicht von dem Verhältnisse der Seele zum Leibe überhaupt, und durch die Richtung seiner Polemik bei der Lehre von der Person Christi insbesondere. Er nahm nicht, wie Andere, jene bemerkten drei Theile der menschlichen Natur an, sondern er setzte nur zwei Theile in derselben; er behauptete, daß nicht eine von der vernünftigen Seele im Menschen verschiedene, bloß animalische Seele als das Beseelende des Körpers zu setzen sey, sondern daß in allen lebendigen Wesen nur Ein beseelendes Wesen sey, dieses aber in der menschlichen Natur mit höheren Kräften ausgerüstet, die denkende Seele selbst sey also das Beseelende des menschlichen Körpers [2]). Wenn sich Tertullian also nur Eine Seele als das Vermittelnde zwischen dem göttlichen Logos und dem Körper in Christo dachte, mußte er sich nothwendig hier eine eigentliche vernünftige Menschenseele denken. Ferner war er im Streit mit einer valentinianischen Sekte,

---

einer späteren Hand, die den Justinus in diesem Artikel orthodox machen wollte, eingeschoben sey, da diese genauere Bestimmung sonst nirgends bei dem Justinus vorkommt und hier nicht so recht an ihrem Platze steht. Aber freilich kann das Erstere überhaupt kein schlagender Beweis seyn, und das zweite wenigstens nicht bei einem Schriftsteller von der Schreibart des Justinus.

1) Justin ist der Vorgänger des Apollinaris.

2) De anima c. 12.

welche lehrte, daß Christus, statt seine Seele mit einem grob materiellen Körper zu umhüllen, die ψυχη so modificirt habe, daß sie dem sinnlichen Menschen wie ein Körper sichtbar werden konnte. Gegen diese behauptet er, daß man in der Person Christi nothwendig, wie bei jedem Menschen, Seele und Leib, und was beiden zukomme, unterscheiden müsse, daß er, um den Menschen zu erlösen, eine Seele von der eigenthümlichen Art der menschlichen mit sich in Verbindung setzen mußte, um so mehr, da die Seele das eigentliche Wesen des Menschen ausmache [1]).

Noch größeren Einfluß als Tertullian hatte Origenes auf die Entwickelung und Feststellung dieser Lehre in dem kirchlichen Lehrbegriffe. Sein Streben, eine innere lebendige Anschauung der Glaubenslehre zu gewinnen, seine eigenthümliche philosophische Bildung und sein systematischen Zusammenhang der Ideen verlangender Geist veranlaßten ihn zur wissenschaftlichen Entwickelung dieser Lehre. Die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo gab ihm die Analogie für die Verbindung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur in Christo. Von dem abgeleiteten göttlichen Leben der Gläubigen, welches ihre ganze menschliche Natur immermehr sich aneignen und durchdringen soll, bis zur Vollendung bei der allgemeinen Wiederbringung, — ging Origenes auf die ursprüngliche Quelle dieser göttlichen Lebensverbreitung in der Menschheit, was ihm eben Christus als Gottmensch war, zurück. Wenn die Gläubigen, wie Paulus sagt, mit dem Herrn Ein Geist werden, so ist dies auf eine noch viel höhere Weise mit der Seele

1) De carne Christi c. 11. u. d. f.

geschehen, welche der Logos in die unzertrennliche Verbindung mit sich aufgenommen hatte. Nach der Theorie des Origenes ist es ja die ursprüngliche Bestimmung der Seele, ganz Geist (νους) zu seyn, in der Gemeinschaft mit dem Logos allein ihr Leben zu finden. Was nun bei andern Seelen nur in dem höchsten Momente des inneren Lebens statt findet, daß sie in die Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos ganz aufgehen, in der Anschauung des Göttlichen ganz sich selbst vergessen, das war bei jener Seele etwas Zusammenhängendes, Ununterbrochenes geworden, so daß ihr ganzes Leben in die Gemeinschaft mit dem Logos aufgegangen, sie ganz vergöttlicht worden war [1]).

Wie Origenes ferner in jedem Menschen (s. oben) das πνευμα von der ψυχη im engern Sinne des Wortes unterschied, so wandte er diese Unterscheidung auch auf die menschliche Natur Christi an. Christus stellt eben darin das Ideal der menschlichen Natur dar, daß alle Thätigkeit, alles Handeln und Leiden bei ihm von jenem Höchsten, welches in seiner ganzen Menschheit das Beseelende war, ausging und darin begründet war. „So wie der Heilige — sagt Origenes — in dem πνευμα lebt, als von welchem sein ganzes Leben, jede Handlung, jedes Gebet und das Lob Gottes ausgeht, so thut er alles, was er thut, im Geiste, ja, wenn er leidet, leidet er auch im Geiste. Wenn dies nun bei dem Heiligen so ist, um wie viel mehr muß man dies sagen von Jesus, dem Vorgänger aller Heiligen, bei welchem, als er die ganze mensch-

1) ὀυ μονον κοινωνιαι ἀλλ' ἑνωσις και ἀνακρασις, της ἐκεινου θεοτητος κεκοινωνηκεναι, ἐις θεον μεταβεβηκεναι.

liche Natur annahm, das πνευμα alles übrige Menschliche in ihm in Bewegung setzte? [1])

Aber, wie wir bemerkten, war es ein Hauptpunkt in dem Systeme des Origenes, daß alles in der Geisterwelt durch die Verschiedenheit der moralischen Willensrichtung bedingt seyn sollte. Von diesem allgemeinen Gesetz der göttlichen Weltordnung konnte er bei dieser höchsten Würde, zu der eine Seele gelangte, keine Ausnahme gelten lassen. Jene Seele hatte es durch ihre treue Willensrichtung zu dem göttlichen Logos hin, durch die Liebe zu ihm, wodurch sie stets mit ihm verbunden geblieben war, verdient, daß sie auf solche Weise ganz Eins mit ihm wurde [2]). So entspricht hier alles seiner naturgemäßen Bestimmung: die Seele, welche der Logos zur persönlichen Verbindung mit sich annahm, hat die höchste Bestimmung jedes Geistes erreicht, und sie ist daher das Organ geworden, von welchem aus die Mittheilung des göttlichen Lebens durch die innige Gemeinschaft mit dem Logos sich

---

1) T. 32. Ioh. c. 11. Eine richtige dogmatische Bemerkung, die aber Origenes, wie dies oft ihm so geht, indem er seine dogmatischen Begriffsunterscheidungen in die heilige Schrift hineinlegt, durch eine Stelle begründen will, der sie der Wortbedeutung nach ganz fremd ist, das „ἐταραχθη τῳ πνευματι. Joh. 13, 21.

2) π. ἀρχ. L. II c. 6. c. Cels. L. II. c. 9. u. c. 23. L. III. c. 41. In Ioh. T. 1, 33. T. XIX, 5., wo er ganz platonisch sagt: ἡ ψυχη του Ἰησου ἐμπολιτευομενη τῳ ὁλῳ κοσμῳ ἐκεινῳ — der κοσμος νοητος, των ἰδεων, gleichbedeutend mit dem νους oder dem λογος selbst — και παντα αὐτον ἐμπεριερχομενη και χειραγωγουσα ἐπ᾽ αὐτον τους μαθητευομενους. In Matth. 344, 423. H. 15. in Ierem. f. 147.

auch auf alle andere Seelen verbreiten soll. Und wiederum paßt es auch zu der Natur der Seele, daß sie sich mit einem Körper verband und das Vermittelnde zwischen diesem und dem Logos wurde.

Wie Origenes zwischen jeder Seele und dem ihr als Organ dienenden Körper eine eigenthümliche Verwandtschaft setzte — (daß jede Seele einen solchen Körper empfange, der ihrer aus einem früheren Zustande herrührenden Beschaffenheit entspreche, entweder ein solches Organ, das sich der geistigen Thätigkeit willig anschließe, oder ein solches, das ihr besonders hemmend entgegentrete) — so wandte er dies auch auf das Verhältniß dieser Seele zu dem ihr als Organ mitgegebenen Körper an. Die herrlichste Seele mußte in dem herrlichsten Körper erscheinen, der das reinste, freieste Organ des Geistes war. Aber diese Würde des Leibes Christi war wie die Herrlichkeit des erscheinenden Logos eine verhüllte. Auch hier ist das irdische Leben Christi ein Bild der geistigen Würksamkeit des Logos. So wie der Logos (s. oben) sich auf verschiedene Weise den Menschen offenbart, nach ihrer verschiedenen Empfänglichkeit, so erschien Christus den Meisten in unansehnlicher Knechtsgestalt, denen aber, welche Augen dafür hatten, zeigte er sich in verklärter Gestalt. So konnte Origenes mit seiner Theorie von der Correspondenz zwischen der Seele und dem Körper Christi doch auch die gewöhnliche Vorstellung von der Unansehnlichkeit der äußerlichen Erscheinung Christi verbinden, — Ps. 43, 2. und Jesaia 53, 3., woran man sich hier gewöhnlich anschloß, vereinigen. Diese Herrlichkeit des Körpers Christi, die hier gewöhnlich eine verhüllte war und nur in einzelnen Momenten den Würdigen hervorleuchtete,

sollte

sollte vollständig nach seiner Verherrlichung hervortreten, der Körper werde dann von den Mängeln der Sinnlichkeit befreit, zu einem ätherischen, dem Geiste mehr analogen Wesen verklärt werden. Diese Veränderung sey dem Wesen der in sich selbst, ihrer Natur nach, ganz unbestimmten, in verschiedene Formen und Eigenschaften zu wandelnden Materie ganz angemessen [1]).

Durch den Origenes, der diese Lehre so systematisch durchbildete, erhielt die Idee von einer eigenthümlichen vernünftigen Seele in Christo eine neue dogmatische Wichtigkeit. Dieser Punkt, der bisher in dem Streit mit den Patripassianern gar nicht berührt worden war, wurde nun zuerst auf der gegen Beryllus von Bostra im J. 244. gehaltenen Synode ausdrücklich hervorgehoben, die Lehre von einer vernünftigen Menschenseele Christi als Kirchenlehre festgestellt. Da aber Origenes der Erste war, der diese Unterscheidungstheorie so durchführte, da er in der geistigen Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Erlöser eine Analogie für die Verbindung jener Seele mit dem Logos in Christo fand, so zog er sich von denjenigen, welche die alte Auffassungsweise festhielten, den Vorwurf zu, daß er wie manche Gnostiker einen höhern und einen niedern Christus oder einen Jesus und einen Christus von einander unterscheide, oder daß er Jesus zu einem bloßen Menschen mache, der nur durch einen höhern Grad der Gemeinschaft mit dem Logos, also nur dem Grade nach von an-

1) S. c. Cels. I, 32. IV, 15. VI, 75 u. d. f. II, 23. III, 42. Ubiquität des verherrlichten Körpers Christi in Matth. IV. de la Rue f. 887.

dern Heiligen verschieden sey [1]). So zeigt sich uns auch hier der Keim eines Gegensatzes, der sich in die folgende Periode hineinzog.

Was das Erlösungswerk selbst betrifft, so finden wir in dieser Periode schon alle Grundelemente der spätern kirchlichen Entwickelung dieser Lehre, nur noch nicht so genau bestimmt und noch nicht so scharf gesondert. Größtentheils sprachen die Kirchenlehrer ohne Streben nach schrafer dogmatischer Begriffsbestimmung, aus der Fülle des christlichen Gefühls und christlicher Anschauung, wie diese aus der lebendigen Aneignung der biblischen Lehre ihnen geworden war. Die Lehre von der Erlösung hat zwei Seiten, eine negative und eine positive, im Verhältniß zu dem Zustande, aus welchem die menschliche Natur befreit werden, und im Verhältniß zu dem neuen Zustande, in welchen sie eingesetzt werden sollte, — die Annahme der menschlichen Natur mit allen Folgen der bisher sie beherrschenden Sünde und mit der auf ihr lastenden Schuld, die Gemeinschaft mit der sündhaften, von dem Schuldbewußtseyn bedrückten Menschheit — und die Vollziehung des Ideals der Heiligkeit in dieser, bisher von der Sünde beherrschten Menschennatur, die Mittheilung eines göttlichen Lebens an dieselbe, ihre Verklärung. Beide Momente, wenn man sie auch anfangs nicht so scharf von einander sonderte, mußte man besonders gegen den Doketismus und verwandte gnostische Denkarten, durch welche Christus mehr oder weniger aus der Gemeinschaft mit der wahren menschlichen Natur

---

1) S. mehrere der angeführten Stellen und die Apologie des Pamphilus für Origenes T. IV. S. 35.

entwickt wurde, behaupten. Irenäus hebt besonders die letzte Seite stark hervor, obgleich auch die erstere nicht ganz fehlt. Wir wollen seine Ideen nach ihrem inneren Zusammenhange darstellen: „Nur das Wort des Vaters selbst konnte uns den Vater offenbaren, und wir konnten nicht von ihm lernen, wenn nicht der Lehrer selbst unter uns erschien. Der Mensch sollte sich gewöhnen, Gott in sich aufzunehmen, Gott sich gewöhnen, in der Menschheit zu wohnen. Der Mittler zwischen beiden mußte die Gemeinschaft zwischen beiden wieder herstellen durch seine Verwandtschaft mit beiden, er mußte jedes Alter hindurchgehen, um jedes Alter (die menschliche Natur auf allen ihren Entwickelungsstufen) zu heiligen, die vollkommne Aehnlichkeit mit Gott, was die vollkommne Heiligkeit ist [1]). In einer menschlichen Natur, welche gleich war der mit der Sünde behafteten, verdammte er die Sünde und verbannte sie nun als eine verdammte aus der menschlichen Natur, Röm. 8, 3., er forderte aber den Menschen auf, ihm ähnlich zu werden. Die Menschen waren Gefangene des Bösen, des Satans, Christus gab sich zur Erlösung für die Gefangenen hin. Das Böse herrschte über uns, die wir Gott angehörten, Gott befreite uns nicht mit Gewalt, sondern auf rechtmäßige Weise, indem er diejenigen erlösete, die sein waren [2]). Wenn er nicht als Mensch den Wi-

---

1) Die ὁμοιωσις του θεου nach dem Ideenzusammenhang dieser Kirchenlehrer verschieden von dem εικων του θεου, welches letztere nur die in der Vernunft und in dem freien Willen gegründete Anlage zur Gottähnlichkeit bezeichnet.

2) Ein Gedanke, der bei den Kirchenlehrern unter manchen Wendungen vorkommt. Die zum Grunde liegende richtige

dersacher des Menschen besiegt hätte, wäre der Feind nicht auf rechtmäßige Weise besiegt worden, und von der andern Seite wenn er nicht als Gott das Heil geschenkt hätte, so würden wir dasselbe nicht auf eine feste Weise haben. Und wenn nicht der Mensch mit Gott vereinigt worden wäre, so hätte er nicht an einem unvergänglichen Leben Theil nehmen können [1]). Durch den Gehorsam Eines Menschen mußten Viele gerechtfertigt werden und das Heil erlangen, denn das ewige Leben ist die Frucht der Gerechtigkeit. Was es heiße, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sey, war bisher noch nicht offenbar [2]), denn der Logos war noch unsichtbar, deshalb verlor der Mensch auch leicht die Aehnlichkeit mit Gott. Da aber der Logos Mensch geworden, besiegelte er beides. Er offenbarte wahrhaft das Bild, indem er selbst das ward, was sein Bild war, und

---

Idee, daß die Erlösung kein Akt der Willkür ist, sondern eine gesetz- und ordnungsmäßige, den Forderungen der moralischen Weltordnung entsprechende Weise, wodurch Gott die durch ihre ursprüngliche Natur ihm angehörenden Wesen von der Herrschaft und den Folgen des Bösen befreite und sie zu sich zurückführte.

1) Die Mittheilung eines göttlichen Lebens an die Menschheit durch Christus, die ἑνωσις προς ἀφθαρσιαν.

2) Es sind hier zwei Ideen zusammenzunehmen, die schon bei dem Philo vorhanden, daß der Mensch als Bild Gottes nach dem Bilde des Logos erschaffen worden, und daß Gott schon das dargestellte Ideal der ganzen Menschennatur in der Person des Gottmenschen als das Urbild der Menschheit zum Ziel hatte. Limus ille jam tum imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus, sed et pignus, filii qui homo futurus certior et verior, Tert. de carne Christi c. 6. adv. Praxeam c. 12.

er stellte auf feste Weise die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott dar, indem er den Menschen dem unsichtbaren Gott ähnlich machte" [1]). Die andere Seite hebt Justin M. hervor, indem er sagt [2]): „Das Gesetz sprach über alle Menschen den Fluch aus, weil kein Mensch dasselbe im ganzen Umfange erfüllen konnte, Deut. 27, 26., Christus befreite uns von diesem Fluch, indem er ihn für uns trug." Beides faßt der Verfasser des Briefes an Diognet zusammen: „Gott der Herr und Schöpfer des Weltalls ist nicht allein voll Menschenliebe, sondern auch voll Langmuth. Er war und ist immerdar ein Solcher und wird stets ein Solcher seyn, der Gütige, Zornlose und Wahrhafte, der allein Gute. Er faßte einen großen und unaussprechlichen Rathschluß, den er seinem Sohne allein mittheilte. So lange er diesen Rathschluß als einen verborgenen bei sich behielt, schien er für uns keine Sorge zu tragen. Während der verflossenen Zeit nun ließ er uns, wie wir wollten, unsern Lüsten folgen, nicht als ob er überhaupt an unsern Sünden Freude gehabt hätte, sondern auf daß wir, nachdem wir in jener Zeit durch unsre eigenen Werke des Lebens unwürdig uns erwiesen, nun von der Gnade Gottes gewürdigt würden, und auf daß wir, nachdem wir unsre eigne Ohnmacht, in das Reich Gottes zu kommen, geoffenbart hätten, durch die Kraft Gottes dazu fähig würden. Als aber das Maaß unsrer Sünden voll geworden und es sich vollends geoffenbart hatte, daß Strafe

---

1) S. Iren. L. III. c. 20. Massuet (nach andern 22) L. III, 18 (20) 31. V, 16.

2) Dial. c. Tryph. Iud. c. 30. p. 322. ed. Col.

und Tod als unser Lohn uns bevorstand, haßte er uns nicht, verstieß er uns nicht, sondern er erwies seine Langmuth. Er selbst nahm unsre Sünden auf sich, er selbst gab seinen eigenen Sohn zum Lösegeld für uns hin, den Heiligen für die Sünde, denn was Anders konnte unsre Sünden bedecken, als seine Gerechtigkeit?"

Origenes betrachtete zwar nach seinen oben dargestellten Ideen als den höchsten Zweck der irdischen Erscheinung und der irdischen Würksamkeit Christi: die an keine Zeit und keinen Raum gebundene göttliche Würksamkeit des Logos zur Heilung und Reinigung der gefallenen Wesen darzustellen, damit die sinnlichen Menschen, welche zur Anschauung der ewigen geistigen Würksamkeit des Logos sich nicht emporschwingen konnten, von der sinnlichen Erscheinung zum geistigen Wesen sich erheben könnten; aber dabei haben nach seiner Theorie die einzelnen Handlungen Christi außer diesem darstellenden Zweck noch für sich betrachtet besondre heilsame Würkungen. Und so konnte auch er über das Verhältniß der Leiden Christi zur Sünde das aussprechen, was in dem allgemeinen christlichen Bewußtseyn gegeben war, wenn gleich er dies auf eigenthümliche Weise deutete.

So sagt er [1]): „Er lud auf sich unsre Gebrechen und trug unsre Krankheiten, die Gebrechen der Seele, die Krankheiten des inneren Menschen, wegen welcher Krankheiten und Gebrechen, die er von uns hinweg trug, er sagt, daß seine Seele betrübt und beunruhigt sey;" und an einer andern Stelle [2]): „Dieser Mensch, das reinste unter allen

1) In Ioh. Tom. II. c. 21.

2) Ioh. T. 28. c. 14.

Geschöpfen, starb für die Menschheit, er, der unsre Sünden und Krankheiten auf sich nahm, da er die Sünde der ganzen Welt auf sich nehmen und tilgen konnte. Sein Leiden war das Reinigungsmittel für die ganze Welt, welche zu Grunde gegangen wäre, wenn er nicht für dieselbe gestorben wäre."

Was die besondere Deutung des Origenes betrifft, so meinte er, daß nach verborgenen Ursachen in der Natur der Dinge das Leiden heiliger Wesen für die Schuldigen eine magische Kraft habe, die Macht der bösen Geister zu lähmen und jene von den ihnen drohenden Uebeln zu befreien, er berief sich auf den auch unter Heiden herrschenden Glauben, daß Einzelne Unschuldige durch freiwillige Aufopferung Völker und Städte von schweren Unglücksfällen gerettet hätten [1].

Wie das ganze Wesen des christlichen Lebens auf lebendiger Aneignung der Erlösung durch Christus beruht, wie alles darauf ankommt, daß Christus durch den Glauben in dem Menschen Alles in Allem, lebendig machendes und umbildendes Princip für dessen ganze Natur werde; wie daher in der heiligen Schrift das ganze Leben des Christen als eine Frucht des Glaubens, ein auf dem Grunde des Glaubens an Christus aufgeführtes Gebäude dargestellt wird, wie das ganze praktische Christenthum nichts anders ist als

1) S. Orig. in Ioh. T. VI. c. 34. T. 28. c. 14. Darin hatte Origenes hier gewiß Recht, daß er, statt sich die religiöse Wahrheit a priori aus abstrakten Begriffen zu construiren, der Stimme des allgemeinen religiösen Bewußtseyns der Menschheit nachforschte, und diese als ein Zeugniß für die christliche Lehre anführte, wenn gleich er dies Zeugniß von Einer Seite nicht richtig deutete.

der durch die Liebe thätige Glaube, so hing daher für die ächte Auffassung des praktischen Christenthums in der Theorie und im Leben Alles davon ab, daß das rechte Verhältniß des Lebens zu der Aneignung des Erlösungswerks im Glauben auf eine klare Weise dargestellt wurde. Es hatte für das Wesen der christlichen Glaubenslehre und die wahre Kraft der christlichen Sittenlehre, und dadurch auch, wenigstens in der Folge, für das christliche Leben selbst stets die nachtheiligsten Folgen, wenn dieser innere Zusammenhang zwischen dem Objektiven und Subjektiven im Christenthume nicht recht hervorgehoben wurde. Es ist daher sehr wichtig, daß man, indem man bemerkt, wie jener innere Zusammenhang dem ursprünglichen christlichen Bewußtseyn gegeben war, zugleich die sich diesem anschließende, dies Bewußtseyn trübende Keime der Irrthümer späterer Zeiten erkenne. Die ganze Auffassungsweise der Erlösungslehre in dieser Periode verbürgt die Anerkennung dieses inneren Zusammenhangs. Man betrachtete ja Christus als denjenigen, der ein inneres göttliches Leben [1]) der menschlichen Natur mitgetheilt habe; durch den Glauben an Christus sollte dies göttliche Leben von dem Menschen in sich aufgenommen und angeeignet werden, seine ganze Natur immer mehr durchdringen. — (Nur schlimm, daß man diesen Glauben zu sehr an die äußerlichen Dinge bannte, welche Christus nach dem Bedürfnisse der geistig sinnlichen Menschennatur als darstellende Zeichen für das Unsichtbare und Göttliche, das der Glaube ergreift, eingesetzt hat, und daß man die Würkungen des Glaubens und jener äußerlichen Dinge nicht

---

1) Die ἀφθαρσία, s. oben.

gehörig von einander sonderte.) — Man erkannte Christus als den Zerstörer des Reichs des Satans, und zu diesem Reiche rechnete man alles Böse, durch die Gemeinschaft mit Christus vermittelst des Glaubens mußte Jeder auch diesen Sieg Christi über das Reich des Satans sich aneignen, der Christ wurde daher (s. oben) aus einem miles Satanae ein miles Christi. Auch die Idee von dem allgemeinen Priesterberufe aller Christen hat hier ihre Wurzel.

Wir mögen hier einige einzelne lebendige Zeugnisse des ursprünglichen christlichen Bewußtseyns von dem inneren Zusammenhang zwischen Erlösung und Heiligung, dem Glauben und dem Leben, hervorheben. Ein Mann, von dem man gewiß nicht sagen kann, daß er sich durch eigenthümliche Geisteskraft in der Verarbeitung der christlichen Glaubenslehre auszeichnete, der römische Bischof Clemens sagt, nachdem er es stark ausgesprochen, daß kein Mensch durch seine Gerechtigkeit und seine Werke gerechtfertigt werden könne, sondern alle nur durch die Gnade Gottes und den Glauben gerechtfertigt werden könnten: „Was sollen wir also thun, meine Brüder? Sollen wir träge seyn im Gutes thun und die Liebe verlassen? Keineswegs möge der Herr dies bei uns geschehen lassen, sondern laßt uns mit unablässigem Eifer alles Gute zu vollbringen streben, denn der Schöpfer und Herr des Alls freut sich seiner Werke" [1]). Der Verfasser des Briefes an Diognet sagt nach jener oben angeführten schönen Stelle von der Erlösung: „Von welcher Freude wirst du erfüllt werden, wenn du dies er-

1) S. ep. I. ad Corinth. §. 32 u. 33.

kennst, oder wie wirst du den lieben, der dich so sehr früher geliebt hat? Wenn du ihn aber liebst, wirst du Nachahmer seiner Güte seyn." Irenäus stellt den freien aus dem Glauben fließenden Gehorsam dem knechtischen Gehorsam unter dem Gesetze so entgegen: „Das den Knechten gegebene Gesetz bildete die Seele durch das äußerliche Sinnliche, indem es sie gleichsam mit Fesseln zum Gehorsam der Gebote hinzog, das freimachende Wort aber lehrte eine freie Reinigung der Seele und dadurch des Körpers. Nachdem dies geschehen, mußten zwar die Fesseln der Knechtschaft, deren der Mensch schon gewohnt worden, hinweggenommen werden, und er mußte ohne Fesseln Gott folgen. Die Anforderungen der Freiheit mußten aber weiter ausgedehnt, und der Gehorsam gegen den König mußte ein größerer werden, so daß Keiner wieder umkehren und sich seines Befreiers unwürdig zeigen sollte, denn er hat uns nicht deshalb befreit, damit wir von ihm hinweggehen sollten, da doch Keiner, von der Quelle alles Guten bei dem Herrn sich losreißend, Nahrung des Heils für sich selbst finden kann, sondern deshalb, damit wir, je mehr wir erlangt, desto mehr ihn lieben sollten. — Dem Heiland folgen, ist soviel als: an dem Heil Theil nehmen, und dem Lichte folgen, ist soviel als an dem Lichte Theil nehmen" [1]).

Aber doch läßt es sich nicht läugnen, daß der ächte paulinische Begriff vom Glauben frühzeitig verdunkelt wurde. Man setzte an die Stelle des Glaubens in jenem eigenthümlich christlichen Sinne: der lebendigen Aneignung des-

1) L. IV. c. 13. 14.

sen, was Christus für die Menschheit gewürkt hat, als einer Thatsache des inneren Lebens, wodurch aus demselben nothwendig etwas ganz anders wird — den Begriff von einem bloßen Autoritätsglauben, der nur mittelbar eine neue Lebensrichtung herbeiführen, nicht aber unmittelbar dieselbe erzeugen könne. Und aus diesem Irrthume folgte dann nothwendig der zweite, daß man, statt alles Gute als die nothwendige Offenbarung des mit dem Glauben gesetzten neuen göttlichen Lebens zu betrachten, von guten Werken, welche zu dem Glauben hinzukommen sollten, sprach, daß man neben jenen Autoritätsglauben eine zum Guten antreibende Gesetzlehre hinstellte, beides mehr jüdisch als christlich. Auch hier, wie in der Geschichte der Kirchenverfassung und des Cultus, zeigt sich in der Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes eine große Quelle der Verfälschung des Christlichen, und der Apostel Paulus ruft in alle Jahrhunderte hinein: „Im Geist habt ihr's angefangen, wollt ihr's denn nun im Fleisch vollenden?"

Jenen falschen Begriff vom Glauben hatten die Gnostiker und zum Theil die Alexandriner vor sich, wenn sie im Verhältnisse dazu die Gnosis überschätzten. Marcion (s. oben) scheint den paulinischen Begriff vom Glauben hier rein und tief aufgefaßt und von dieser Seite nicht ohne Grund die Vermischung des Jüdischen mit dem Christlichen bekämpft zu haben; man kann hier den Häretiker als Zeugen für die katholische Wahrheit anführen.

Zwar war die Idee von jener göttlichen Lebensgemeinschaft mit Christus, wie aus dem oben Dargestellten erhellt, eine Grundidee der ganzen kirchlichen Glaubenslehre; aber der rechte Gesichtspunkt wurde eben dadurch verrückt,

daß man diese göttliche Lebensgemeinschaft nicht an die innere Thatsache des Glaubens, sondern an die äußerlichen Dinge, welche für den Glauben nur darstellende Zeichen des im inneren Leben Vorhandenen seyn sollten, anzuknüpfen sich gewöhnte, die Verwechselung des Innern und des Aeußerlichen, von der wir schon bei mehreren Veranlassungen reden mußten.

Es zeigt sich dies besonders bei der Lehre von der Kirche und von den Sakramenten.

In der Lehre von der Kirche haben wir zu dem, was wir in der Geschichte der Kirchenverfassung gesagt haben, nichts hinzuzufügen; dort haben wir schon den Ursprung der Verwechselung der Begriffe und Prädikate der unsichtbaren und sichtbaren Kirche und die praktisch nachtheiligen Folgen derselben bemerkt. Was aber die, mit der Geschichte der Lehre von der Kirche in einem inneren Zusammenhang stehende Lehre von den Sakramenten betrifft, so haben wir zu dem, was wir in der Geschichte des Cultus gesagt haben, noch Manches hinzuzusetzen.

Die Quelle der Verwechselung des Inneren und des Aeußerlichen [1]) war hier dieselbe wie bei der Lehre von der Kirche. Von dem, was die göttliche Sache bei dem Sakramente ist, hatten die Kirchenlehrer aus ihrer christlichen Erfahrung eine lebendige Anschauung; aber nicht so klar war ihnen das Verhältniß dieser göttlichen Sache zu den äußerlichen Zeichen, Geistiges und Sinnliches mischte sich bei den Meisten leicht in einander.

---

1) S. diesen Abschnitt von den Sakramenten in der Geschichte des Cultus, Abtheilung II.

Was zuerst die Taufe betrifft, so war die am meisten vorherrschende Idee — die Idee von einer mit der Taufe verbundenen geistig sinnlichen Gemeinschaft mit dem ganzen Christus zum Heil der ganzen geistig sinnlichen Menschennatur. „Wie aus dem trocknen Waizen — sagt Irenäus — nicht Ein Teig und Ein Brot werden kann ohne die Feuchtigkeit, so konnten auch wir Alle nicht Eins werden in Christo ohne das Wasser, welches vom Himmel ist. Und wie die dürre Erde keine Früchte bringt, wenn sie keine Feuchtigkeit empfängt, so würden auch wir, die wir zuerst dürres Holz sind, nie Frucht des Lebens bringen, ohne den Regen, der sich frei vom Himmel ergießt, denn unsre Leiber haben durch die Taufe, unsre Seelen aber durch den Geist jene Gemeinschaft mit dem unvergänglichen Wesen empfangen" [1]). Schön spricht Tertullian von den Würkungen der Taufe [2]): „Wenn die Seele zum Glauben kommt, und durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und der Kraft von oben umgebildet wird, so erblickt sie, nachdem die Decke der alten Verderbniß hinweggenommen, ihr ganzes Licht. Sie wird in die Gemeinschaft des heiligen Geistes aufgenommen, und der Seele, die mit dem heiligen Geiste sich verbindet, folgt der Leib, der nicht mehr Diener der Seele, sondern Diener des Geistes ist." Aber auch Tertullian wußte das Innere und das Aeußere hier nicht recht zu unterscheiden. Indem er gegen eine Sekte der Cajaner (s. Abthl. II.) die

1) Iren. III, 17. Das göttliche Lebensprincip für Seele und Leib in Christo, die ἑνωσις προς ἀφθαρσιαν.

2) De anima c. 41. Vergl. oben die Stelle vom Verderben der menschlichen Natur.

Nothwendigkeit der äußerlichen Taufe vertheidigt, schreibt er dem Wasser eine übernatürliche, heiligende Kraft zu. Doch sehen wir auch bei dem Tertullian die rein evangelische Idee mitten durch diese Verwechselung des Inneren und des Aeußeren und im Widerspruch mit derselben hindurchdringen, — wenn er sagt, daß der Glaube bei der Taufe die Sündenvergebung empfange, wenn er, das Eilen mit der Taufe bekämpfend, sagt, daß, wo der rechte Glaube vorhanden, dieser des Heils gewiß sey [1]).

Wir bemerkten schon in der Geschichte des Cultus die praktisch nachtheiligen Folgen jener Verwechselung des Inneren und Aeußeren bei der Taufe. Indem man, Wiedergeburt und Taufe verwechselnd, die Wiedergeburt als eine magische mit einem Male vollendete setzte, indem man eine magische Reinigung und Sündentilgung bei der Taufe annahm, bezog man die durch Christus erworbene Sündenvergebung nur besonders auf die vor der Taufe begangenen Sünden, statt daß man hätte sagen sollen, daß wie das Objektive der Erlösung seine Kraft für das ganze Leben des Menschen behält, so auch die subjektive Aneignung durch Buße und Glauben, und somit die Wiedergeburt durch das ganze Leben sich fortentwickeln müsse, bis das Objektive und das Subjektive, Rechtfertigung und Heiligung ganz in einander aufgegangen seyen (was in dem zeitlichen Leben nicht geschieht). Nach jener falschen Auffassung aber mußte, da man doch nicht umhin konnte, zu bemerken, daß auch bei den Christen die alte verderbte Natur ihre Macht noch äußerte, die Frage ent-

1) Fides integra secura de salute.

stehen: wodurch erhalten wir Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden? Und die Antwort war: Wenn wir gleich ein- für allemal Genugthuung für die vor der Taufe begangenen Sünden durch das Verdienst Christi erlangt haben, so müssen doch zur Genugthuung für die Sünden nach der Taufe noch freiwillig übernommene Bußübungen und gute Werke hinzukommen [1]). Welcher Gesichtspunkt sich anschaulich darlegt in diesen Worten Cyprians [2]): „Da der Herr kam und Adams Wunden geheilt hatte, gab er dem Genesenen ein Gesetz, und er gebot ihm, nicht mehr zu sündigen, damit ihm nicht etwas Aergeres widerführe. Wir waren durch die Vorschrift der Unschuld auf einen engen Kreis beschränkt, und die Gebrechlichkeit der menschlichen Schwäche wußte nicht was sie thun sollte, wenn ihr nicht wiederum die göttliche Gnade zu Hülfe gekommen wäre und, die Werke der Barmherzigkeit ihr zeigend, den Weg zur Bewahrung des Heils ihr gebahnt hätte, daß wir von allem uns nachher anklebenden Unreinen durch Almosen uns reinigen könnten. Weil einmal bei der Taufe

1) S. Tertullians Buch de poenitentia. Dieser brachte zwar den Ausdruck satisfactio in die Lehre von der Buße aus seiner Jurisprudenz mit hinüber, deshalb darf man aber noch nicht seiner juridischen Vorstellungsweise, man darf überhaupt nicht den Ideen eines Einzelnen — so großen Einfluß auf die Ausbildung der Irrthümer des kirchlichen Lehrbegriffs in dieser Hinsicht zuschreiben, denn war einmal das πρωτον ψευδος vorhanden, so mußten sich von selbst alle darin enthaltenen Folgerungen daraus entwickeln, zumal da diese Folgerungen so viele Anschließungspunkte in der menschlichen Natur finden.

2) de opere et eleemosynis.

die Vergebung der Sünden verliehen wird, so erwirbt man sich durch unablässige Uebung des Guten, welche gleichsam eine Wiederholung der Taufe ist, von Neuem die göttliche Vergebung."

Auf die Lehre vom heiligen Abendmahl läßt sich im Ganzen dasselbe anwenden, was wir über die Lehre von der Taufe bemerkt haben, nur mit dem Unterschiede, daß sich hier in Beziehung auf das Verhältniß der dargestellten Sache zu den äußerlichen Zeichen drei verschiedene Abstufungen in den Vorstellungen bemerken lassen. Die herrschendste Vorstellung war diejenige, die wir schon bei dem Ignatius von Antiochia, sodann bei dem Justin M. und bei dem Irenäus finden, von einer übernatürlichen Durchdringung des Brotes und des Weines mit dem Leibe und Blute Christi, vermöge deren diejenigen, die das Abendmahl genössen, von dem göttlichen Lebensprincip Christi in ihrer ganzen Natur durchdrungen würden, so daß auch ihr Leib dadurch schon jetzt einer Kraft unvergänglichen Lebens theilhaft und daher für die Auferstehung vorbereitet werde [1]). In der nordafrikanischen Kirche bei dem Tertullian und Cyprian hingegen finden wir die Vorstellung von einer solchen Durchdringung keineswegs. Brot und Wein werden vielmehr als Symbole des Leibes und Blutes Christi dargestellt, doch nicht als würkungslose Symbole; eine geistige Gemeinschaft mit Christo bei dem heiligen Abendmahl wird hervorgehoben, doch zugleich auch eine ge-

1) Daher bei Ignatius ep. ad Ephes. c. 20. das heilige Abendmahl φαρμακον ἀθανασιας, ἀντιδοτον του μη ἀποθανειν, ἀλλα ζην ἐν Ιησου Χριστῳ δια παντος.

gewisse heiligende Berührung mit dem Leibe Christi angenommen [1]). Auch die Praxis der nordafrikanischen Kirche beweiset, daß der Glaube an eine übernatürliche heiligende Kraft der äußerlichen Zeichen des Abendmahls in derselben herrschte, daher die tägliche Communion [2]), daher mit der Kindertaufe zugleich die Kindercommunion [3]). Indem man Joh. 6, 53. von dem sinnlichen Genuß des Abendmahls unrichtig verstand, schloß man daraus, daß Keiner ohne den sinnlichen Genuß des Abendmahls zur Seligkeit gelangen könne [4]), wie man aus dem Mißverstande von Joh. 3, 5. geschlossen hatte, daß Keiner ohne die äußerliche Taufe selig werden könne.

Bei den Alexandrinern und insbesondere bei dem Origenes tritt auch in der Lehre von den Sakramenten wie in seiner ganzen Glaubenslehre die Unterscheidung zwischen der inneren göttlichen Sache, der unsichtbaren geistigen Würksamkeit des Logos [5]) und dem dieselbe darstellenden Sinnlichen [6]) hervor. „So wie die Wunder Christi — sagt Origenes — ihrer höchsten Bestimmung nach die unsichtbar würkende Heilkraft des Logos darstellten, aber

1) Tertull. c. Marcion. IV, 40. corpus meum i. e. figura corporis mei. de res. carn. c. 8. anima de Deo saginatur de orat. c. 6. Die perpetuitas in Christo, beständige geistige Gemeinschaft mit ihm und individuitas a corpore ejus.

2) S. oben Bd. II. S. 591.

3) S. Cyprian sermo de lapsis.

4) S. Cyprian L. III. testimon. c. 25.

5) Vergl. oben das von der ἐπιδημια αισθητη und der ἐπιδημια νοητη χριστου gesagte.

6) Das νοητον oder πνευματικον, und das αισθητον.

auch zugleich mit den äußerlichen Thatsachen als solchen ein Nutzen verbunden war, indem sie die Menschen zum Glauben führten, so ist die äußere Taufe ihrer höchsten Bestimmung nach ein Symbol der inneren Reinigung der Seele durch die göttliche Kraft des Logos, welche die Vorbereitung der allgemeinen Wiederbringung ist, dasjenige beginnend im Räthsel und im Spiegel, was dann von Angesicht zu Angesicht wird vollendet seyn; aber zugleich ist vermöge der darüber ausgesprochenen Weihe mit der ganzen Handlung der Taufe eine übernatürliche heiligende Kraft verbunden, sie ist der Anfangspunkt der Gnadenwürkungen, welche den Gläubigen mitgetheilt werden, doch dies nur für diejenigen, welche durch ihre Gesinnung für solche Einwürkungen empfänglich sind" [1]).

Dieselbe Unterscheidung macht er auch in Rücksicht des heiligen Abendmahls. Er unterscheidet das was in einem bildlichen Sinne Leib Christi genannt wird [2]), und das wahre geistige Essen vom Logos [3]), die göttlichere Verheißung und das gewöhnlichere Verständniß vom heiligen Abendmahl, wie es für die Einfältigen paßt [4]). Jenes Erstere bezieht sich auf die geistige Mittheilung des fleischgewordenen Logos, der das wahre himmlische Brot der Seele ist. Das äußerliche Abendmahl können Unwürdige und Würdige genießen, aber nicht jenes wahre himm-

---

1) S. in Ioh. VI, c. 17. Matth. 15. c. 23.

2) το σωμα χριστου τυπικον και συμβολικον.

3) Die ἀληθινη βρωσις του λογου.

4) Die κοινοτερα περι της ευχαριστιας ἐκδοχη τοις ἁπλουστεροις und κατα την θειοτεραν ἐπαγγελιαν entsprechend den beiden Standpunkten der γνωσις und der πιστις.

lische Brot, denn sonst hätte nicht gesagt werden können, daß wer das Brot ißt, ewig leben wird. Origenes sagt daher, daß Christus im wahren Sinne sein Fleisch und Blut genannt habe das Wort, welches ausgeht vom Worte und das Brot vom himmlischen Brot, das lebendige Wort der Wahrheit, durch welches er sich den Seelen mittheilt, so wie das Brechen des Brotes und die Vertheilung des Weines ein Symbol der Vervielfältigung des Wortes ist, durch welches der Logos den Seelen sich mittheilt. Auch bei dem äußerlichen Abendmahl setzte er, wie bei der äußerlichen Taufe, eine höhere heiligende Einwürkung vermöge der ausgesprochenen Worte der Weihe, doch so, daß mit den irdischen materiellen Zeichen an und für sich nichts Göttliches sich verbinden könne, und, wie bei der Taufe, Keiner ohne die innere Empfänglichkeit des Gemüths der höheren Einwürkung theilhaft werden könne. Wie nicht das, was in den Mund kommt, den Menschen verunreinigt, wenn es auch von den Juden für etwas Unreines gehalten wird, so heiligt auch nichts, was in den Mund kommt, den Menschen, wenn auch von den Einfältigen das sogenannte Brot des Herrn für etwas Heiligendes gehalten wird. Weder fehlt uns durch das Nichtessen von dem durch Gebet geweihten Brote an und für sich irgend etwas, noch haben wir durch das bloße Essen an und für sich etwas mehr, sondern die Ursache dessen, was man weniger hat, ist die schlechte, und die Ursache dessen, was man mehr hat, die gute Gesinnung eines Jeden. Das irdische Brot an und für sich ist von allen andern Speisen nicht verschieden. Zwar wollte Origenes wohl nur besonders den Wahnvorstellungen von einem magischen,

von der Gesinnung unabhängigen Nutzen des Abendmahls widersprechen, von denen auch die übrigen Kirchenlehrer fern waren; aber doch traf sein Widerspruch zugleich jede Vorstellung von irgend einer höheren Bedeutung und Würksamkeit der äußerlichen Zeichen, auch selbst eine solche, wie in der nordafrikanischen Kirche angenommen wurde [1]).

Wie das alte Testament die Ahnung der Dinge des neuen Testaments enthält, so enthält das Christenthum die Ahnung einer höhern Weltordnung, welche durch dasselbe vorbereitet werden soll; aber der Glaube muß nothwendig hinter der Anschauung zurückbleiben. Die göttlichen Offenbarungen lassen uns nur einzelne Blicke in jene höhere Weltordnung thun, die zu einem vollständigen Bilde nicht hinreichen. Wie überall die Weissagung vor ihrer Erfüllung dunkel ist, so mußten es auch die letzten Weissagungen Christi über die Schicksale seiner Kirche seyn, bis zum Eintritt jener höheren Weltordnung. Obgleich so manche Andeutungen des Erlösers auf eine allmählige Würksamkeit des Christenthums in der Durchdringung der Menschheit hinwiesen, so konnten doch diese von den ersten Christen nicht verstanden werden. Sie ahnten nicht, welche verschiedenartige Kämpfe die Kirche noch zu bestehen hätte, bis sie zu ihrer siegreichen Vollendung gelangen sollte. Sie waren gewohnt, die Kirche nur im Gegensatz gegen den heidnischen Staat zu betrachten, und es war ihnen der Gedanke fern, daß durch die natürliche Entwickelung der Umstände unter der Leitung der Vorsehung dieser Gegensatz

---

1) Die Stellen des Origenes T. XI. Matth. c. 14. T. 32. Ioh. c. 16. In Matth. 898. V. III. opp.

einst aufhören sollte. Sie glaubten, daß der Kampf der Kirche mit dem heidnischen Staate fortdauern werde, bis durch das unmittelbare Eingreifen Gottes, durch die Wiederkunft Christi ihr der Sieg werde verliehen werden. Es war wohl natürlich, daß sich die Christen in den Zeiten der Verfolgung mit den Aussichten auf diesen Sieg gern beschäftigten. Hier faßten nun Viele ein Bild auf, das von den Juden zu ihnen übergekommen war und das ihrer damaligen Lage zusagte. Die Idee von einem tausendjährigen Reiche, das der Messias zum Beschluß des ganzen irdischen Weltlaufs auf Erden stiften werde, wo alle Frommen aller Zeiten in heiliger Gemeinschaft mit einander leben würden. Wie die Welt in sechs Tagen geschaffen worden, und nach Ps. 90, 4. Ein Jahrtausend in den Augen Gottes so viel sey als Ein Tag, so werde die Welt sechs Jahrtausende in ihrem bisherigen Zustande bestehen, und so wie der Sabbath der Ruhetag sey, so werde das siebente Jahrtausend der Weltdauer dies tausendjährige Reich als Beschluß des ganzen irdischen Weltlaufs bilden. Unter den Verfolgungen war für die Christen die Aussicht anziehend, daß die Kirche noch auf dieser Erde, dem Schauplatze ihrer Leiden, als eine vollendete und verherrlichte triumphiren sollte. Wie diese Idee von Manchem aufgefaßt wurde, enthielt sie nichts Unchristliches. Sie machten sich von der Glückseligkeit dieses Zeitraums eine geistige, dem Wesen des Evangeliums wohl entsprechende Idee, indem sie sich darunter nichts anders dachten als die allgemeine Herrschaft des göttlichen Willens, das ungestörte selige Beisammenseyn der ganzen Gemeinde der Heiligen, die wiederhergestellte Harmonie zwischen einer geheiligten

Menschheit und der ganzen verklärten Natur [1]). Aber es gingen auch zum Theil die krassen Bilder, welche der fleischliche jüdische Sinn sich von den Gütern des tausendjährigen Reiches gemacht hatte, zu den Christen über. Phrygien, der Sitz eines religiös-sinnlichen schwärmerischen Geistes, war auch der Verbreitung dieses groben Chiliasmus geneigt. Dort lebte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Papias, Bischof der Gemeinde zu Hierapolis, ein Mann, zwar wohl von redlicher Frömmigkeit, aber, wie die Bruchstücke seiner Schriften und Berichte zeigen, von sehr beschränktem Geiste und unkritischer Leichtgläubigkeit. Er sammelte aus mündlichen Ueberlieferungen Nachrichten über das Leben und die Aussprüche Christi und der Apostel [2]), und hier nahm er nun viel Mißverstandenes und Falsches auf; so wurden durch ihn viele abentheuerliche Bilder von den Genüssen des tausendjährigen Reiches verbreitet. Der nachtheilige Einfluß davon war, daß ein fleischlicher Glückseligkeitssinn, der dem Wesen des Evangeliums widerstritt, dadurch befördert wurde, und bei dem gebildeten Heiden dadurch manches Vorurtheil gegen das Christenthum veranlaßt werden konnte [3]).

Indessen muß man sich doch auch wohl hüten, nach solchen einzelnen Vorstellungen, die vielleicht nur noch einzelne Beimischungen des fleischlichen Sinnes sind, der das verborgene göttliche Leben noch nicht ganz verklärt hatte, über dieses selbst abzuurtheilen. Wenn wir bei einem Irenäus

---

1) So Barnabas c. 15.

2) In seinem Buche λογων κυριακων ἐξηγησεις.

3) S. Orig. Select. in ψ. p. 570. Vol. II.

lebendiges Christenthum und eine erhabene Idee von der Seligkeit, die er in die Gemeinschaft mit Gott setzte, ohngeachtet jener abentheuerlichen Nebenvorstellungen, finden, so erhellt daraus, daß solche fleischliche Nebenvorstellungen auch bei dem vorhandenen Grunde einer christlichen Denkart in dieser Zeit, da die neue Schöpfung des Christenthums noch nicht durch Alles hindurch gedrungen war, wohl bestehen konnte. Das tausendjährige Reich war nach dem Irenäus nur eine Vorbereitungsstufe für die Frommen, die für ein höheres himmlisches Daseyn, die vollkommene Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit gebildet werden sollten [1]). Auch konnte gerade unter dieser Form das Christenthum zu einer Klasse von sinnlichen Menschen Zugang gewinnen, deren religiöse Denkart nun nachher nach und nach durch den praktischen Einfluß des Evangeliums von innen heraus immer mehr vergeistigt wurde.

Wenn wir finden und aus den Zeitumständen erklären können, daß der Chiliasmus damals unter Vielen verbreitet war, so ist doch dies nicht so zu verstehen, daß derselbe je zur allgemeinen Kirchenlehre gehört hätte. Wir haben zu wenige Quellen aus verschiedenen Theilen der Kirche in diesen ersten Zeiten, um darüber etwas mit Gewißheit und Bestimmtheit sagen zu können. Wo wir den Chiliasmus finden bei dem Papias, Irenäus, Justin M., weiset alles auf die Verbreitung von Einer Gegend und aus Einer Quelle hin. Etwas anders ist es mit den Kirchen, wo ursprünglich eine antijüdische Richtung

1) Iren. V, 35. Crescentes ex visione Domini et per ipsum assuescent capere gloriam Dei et cum sanctis Angelis conversationem. — Paullatim assuescent capere Deum c. 32.

herrschte, wie die römische (s. oben). Wir finden nachher in Rom eine antichiliastische Richtung; könnte diese nicht ursprünglich da gewesen und nur durch den Gegensatz gegen den Montanismus offener hervorgerufen worden seyn? Dasselbe ließe sich auch sagen von einer antichiliastischen Richtung, welche Irenäus bekämpft, und welche er von der gewöhnlichen antichiliastischen Richtung des Gnosticismus ausdrücklich unterscheidet. Natürlich war es aber, daß die Eiferer für den Chiliasmus ursprünglich gern alle Bekämpfung desselben für etwas Gnostisches ausgaben [1]).

Zwei Ursachen würkten zusammen zur allgemeineren Unterdrückung des Chiliasmus, von der einen Seite der Gegensatz gegen den Montanismus, von der andern der Einfluß des Geistes, der von der alexandrinischen Schule ausging. Da die Montanisten auf die chiliastischen Erwartungen großes Gewicht legten, und wenn gleich sie diese nicht krass sinnlich auffaßten [2]), doch manche abentheuerliche Bilder von den Dingen, die dann geschehen würden, nach ihren schwärmerischen Visionen verbreiteten [3]), so verlor der ganze Chiliasmus dadurch sein Ansehen. Eine wohl schon früher vorhandene antichiliastische Parthei erhielt dadurch Veranlassung, den Chiliasmus heftiger anzu-

1) Iren. V, 32. Transferuntur quorundam sententiae ab haereticis sermonibus.

2) Tertullian wenigstens setzt die Glückseligkeit des tausendjährigen Reiches in den Genuß aller Art von geistigen Gütern, spiritalia bona.

3) Wie von der wunderbaren Stadt, dem himmlischen Jerusalem, die vom Himmel sich herabsenken sollte, bei Tertullian.

greifen; die heftigsten Gegner des Montanismus scheinen auch den Chiliasmus unter den übrigen montanistischen Lehren bekämpft zu haben. Der Presbyter Cajus zu Rom suchte in seiner Schrift gegen den Montanisten Proklus den Chiliasmus als eine durch den verhaßten Gnostiker Cerinth verbreitete Lehre zu verketzern, und es ist nicht unwahrscheinlich, obgleich nicht ganz gewiß, daß er die Apokalypse für ein von diesem zur Beförderung jener Lehre untergeschobenes Buch erklärte.

Sodann mußte die geistigere wissenschaftliche Richtung der alexandrinischen Schule, welche auf die Vergeistigung der Glaubenslehre überhaupt so großen Einfluß hatte, auch die Vergeistigung der Ideen vom Reiche Gottes und Christi zu befördern wirken. Origenes war besonders eifriger Bekämpfer der sinnlichen Vorstellungen vom tausendjährigen Reiche, er suchte die bildlichen Ausdrücke des alten und des neuen Testaments, an welche sich die Chiliasten hielten und in denen sie alles ganz buchstäblich verstanden, anders zu deuten. Dazu kam, daß die allegorisirende Bibelauslegung der alexandrinischen Schule mit der fleischlich buchstäblichen Auslegung der Chiliasten überhaupt am meisten in Streit war. Die gemäßigten Alexandriner, die zu absprechender Critik nicht geneigt waren, verwarfen nicht gleich die Apokalypse als ein ganz unchristliches Buch, um den Chiliasten diese Stütze zu nehmen, sondern sie bekämpften nur die buchstäbliche Auffassung derselben. Indeß war es natürlich, daß der Geist der alexandrinischen Schule sich nicht so leicht von Alexandria in die übrigen Gegenden von Egypten verbreitete, welche an geistiger Bildung hinter diesem blühenden Sitze der Wissenschaft so sehr zurück-

standen. Ein frommer Bischof des arsenoitischen Nomos in Egypten, Namens Nepos, war eifriger Vertheidiger des sinnlichen Chiliasmus, und er schrieb zur Vertheidigung desselben gegen die alexandrinische Schule ein Buch unter dem Titel: Widerlegung der Allegoristen [1]), in welchem er wahrscheinlich eine Theorie des Chiliasmus nach seiner antiallegoristischen Entzifferungsmethode der Apokalypse entwarf. Dies Buch scheint unter Geistlichen und Layen in dieser Gegend vielen Eingang gefunden zu haben, wie es so leicht geschieht, daß die Menschen lieber diejenigen Dinge treiben, welche die Einbildungskraft beschäftigen und reizen, als diejenigen, welche das Herz heiligen, erwärmen und beleben, und den Willen in Anspruch nehmen. Man meinte hier große Mysterien und Aufschlüsse über die Zukunft zu finden, und Manche beschäftigten sich mehr mit dem Buche und der Theorie des Nepos, als mit der Bibel und deren Lehre. Wie gewöhnlich wurden die Menschen durch den Eifer für solche Lieblingsmeinungen, die mit dem Wesen des Evangeliums gar nicht zusammenhingen, von dem, was die Hauptsache des praktischen Christenthums ist, dem Geiste der Liebe am weitesten abgeführt. Man verketzerte diejenigen, welche diese Meinungen nicht theilen wollten, es kam so weit, daß ganze Gemeinden sich von der Gemeinschaft mit der alexandrinischen Mutterkirche deshalb losrissen. Ein Landpfarrer, Namens Korakion, stand nach dem Tode des Nepos an der Spitze dieser Parthei. Hätte der Bischof Dionysius von Alexandria nun seine Kirchenautorität gebrauchen wollen, hätte er durch einen Macht-

---

1) ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν.

sprüch die Irrlehren verdammt, so wäre der Keim zu einer dauernden Spaltung da gewesen, und der Chiliasmus, den man durch Machtworte unterdrücken wollte, würde wahrscheinlich nur desto schwärmerischer geworden seyn. Aber Dionysius, der würdige Schüler des grossen Origenes, zeigte hier, wie Liebe, Mäßigung und wahre Geistesfreiheit, die nur bei der Liebe ist, erreichen kann, was durch keine Gewalt und kein Gesetz bewürkt zu werden vermag. Da er nicht, wie Andre, über dem Bischof den Christen vergaß, trieb ihn die Liebe zu den Seelen, sich selbst nach jenen Gemeinden hin zu begeben, er ließ die Pfarrer, welche die Meinungen des Nepos vertheidigten, zusammenkommen, und erlaubte auch allen Layen aus den Gemeinden, welche sich nach Belehrung über diese Gegenstände sehnten, der Unterredung beizuwohnen. Das Buch des Nepos wurde vorgelegt, drei Tage disputirte der Bischof über den Inhalt desselben von Morgen bis Abend mit jenen Pfarrern, er hörte ruhig alle ihre Einwendungen an und suchte sie aus der Schrift zu widerlegen, er erörterte ausführlich alles nach Anleitung der Schrift — und der Erfolg, ein Ergebniß, wie selten eins aus theologischen Disputationen hervorging, war dieser: die Pfarrer dankten für die Belehrung, und Korakion selbst widerrief in Gegenwart Aller aufrichtig seine früheren Meinungen und erklärte sich von der Richtigkeit der entgegengesetzten überzeugt, J. 255 [1]).

Nachdem Dionysius auf solche Weise die Glaubenseintracht unter seinen Gemeinden wieder hergestellt hatte, schrieb er zur Befestigung derjenigen, welche durch seine

1) Euseb. VII, 24.

Gründe waren überzeugt worden und zur Belehrung Anderer, welche an den Meinungen des Nepos noch festhielten, sein Werk über die Verheißungen [1]). Auch hier verdient die christliche Milde und Mäßigung bemerkt zu werden, mit der er über den Nepos urtheilt: „In vielen andern Hinsichten — sagt er — achte und liebe ich den Nepos, wegen seines Glaubens, seines Fleißes und seiner vertrauten Bekanntschaft mit der heiligen Schrift und wegen der vielen von ihm verfaßten Kirchenlieder, an denen noch jetzt viele der Brüder ihre Freude haben [2]), und um desto mehr verehre ich den Mann, weil er schon in seine Ruhe eingegangen ist. Aber theuer und werth vor allen andern ist mir die Wahrheit, man muß ihn loben und ihm beistimmen, wo etwas Richtiges gesagt wird, aber ihn prüfen und berichtigen, wo etwas nicht recht geschrieben scheint.“

Was die Auferstehungslehre betrifft, so hatten die Kirchenlehrer dieselbe besonders gegen die Gnostiker zu vertheidigen, welche zum Theil die von derselben handelnden Stellen der heiligen Schrift sehr willkürlich bloß von der geistigen Erneuerung durch das Christenthum verstanden. In dieser Polemik fühlten sie wohl, wie diese Lehre mit dem Wesen des Christenthums zusammenhing, da dieses nicht Vernichtung, sondern Verklärung und Verherrlichung des

---

1) περι ἐπαγγελιων.

2) της πολλης ψαλμῳδιας, ῇ μεχρι νυν πολλοι των ἀδελφων ἐυθυμουνται. Die Stelle kann zwiefach verstanden werden, entweder wie ich übersetzt habe, was auch mit dem Gebrauch dieser Zeit wohl übereinstimmt, s. Thl. II., oder von dem durch ihn in seinen Kirchen eingeführten fleißigen Kirchengesang; das Erstere scheint natürlicher.

eigenthümlichen Menschlichen mit sich führt, mit welcher Grundrichtung des Christenthums der entmenschlichende Idealismus der Gnostiker sich nicht vertragen konnte. Aber der Gegensatz gegen diesen letztern verleitete sie nun auch oft, die Auferstehungslehre zu fleischlich aufzufassen und sich von der Identität zwischen dem Auferstehungsleibe und dem irdischen Körper eine zu beschränkte Vorstellung zu machen. **Origenes** suchte auch hier einen Mittelweg zwischen beiden entgegengesetzten Richtungen, indem er das, was der Apostel Paulus, 1 Corinth. c. 15., von dem Verhältnisse des irdischen Körpers zu dem verklärten Körper sagt, mehr benutzte, und das eigentliche Grundwesen des Körpers, welches bei allen Veränderungen des irdischen Lebens dasselbe bleibe und auch im Tode nicht vernichtet werde, von der wandelbaren Erscheinungsform desselben unterschied. Dieses eigenthümliche Grundwesen des Körpers werde durch die Würkung der göttlichen Allmacht zu einer neuen verklärten Form wieder erweckt werden, zu einer solchen Form, die der verklärten Eigenthümlichkeit der Seele entspreche, so daß wie die Seele dem irdischen Körper ihr eigenthümliches Gepräge mitgetheilt hatte, sie dann dasselbe dem verklärten Körper mittheilen werde [1]).

---

1) Das εἰδος χαρακτηριζον in dem σωμα πνευματικον, wie in dem σωμα ψυχικον. Theils gebrauchte er hier seine Lehre von der an und für sich unbestimmten ὑλη, welche durch die bildende Kraft der Gottheit höhere oder niedere Eigenschaften erhalten könne, theils die Lehre von einem dynamischen Grundwesen des Körpers, einem λογος σπερματικος (ratio ea quae substantiam continet corporalem, quae semper in substantia corporis salva est. S. περι ἀρχ. L. II c. 10. c. Cels. IV, 57.

Es folgt schon aus demjenigen, was wir oben über die Lehre der Alexandriner von der göttlichen Gerechtigkeit bemerkt haben, daß die alexandrinische Gnosis eine endliche allgemeine Erlösung, die Aufhebung alles Bösen, die allgemeine Rückkehr zu der ursprünglichen Einheit des göttlichen Lebens, von der alles ausgegangen (die allgemeine ἀποκαταστασις), als das letzte Ziel setzen mußte. Den Origenes verleitete aber seine Theorie von der nothwendigen Wandelbarkeit des Willens geschaffener Wesen, anzunehmen, daß das doch immer wieder von Neuem aufkeimende Böse neue Läuterungsprozesse, neue zur Läuterung der gefallenen Wesen bestimmte Welten nothwendig machen werde, bis dann wieder Alles von der Vielheit zur Einheit werde zurückgekehrt seyn, so ein steter Wechsel zwischen Abfall und Erlösung, Einheit und Mannigfaltigkeit. Zu diesem trostlosen System führte den tiefsinnigen Mann ein auf die Spitze gestellter Begriff. Diese Lehre hatte er in seinem Werk περι ἀρχων zuversichtlich ausgesprochen; es frägt sich aber, ob nicht auch dieser Gegenstand zu denjenigen gehörte, über welche er seine Ansicht späterhin veränderte; doch finden sich auch noch in späteren seiner Schriften Spuren (wenn gleich keine so ganz sichere und bestimmte Spuren) derselben [1]).

---

1) Orig. π. αρχ. L. II. c. 3. c. Cels. IV, c. 69. sagt er bloß: εἰ μετα τον ἀφανισμον της κακιας λογον ἐχει, το παλιν αὐτην ὑφιστασθαι ἠ μη, ἐν προηγουμενῳ λογῳ τα τοιαυτα ἐξετασθησεται. Die dunkle Andeutung in Matth. f. 402. Nachdem die ἀποκαταστασις in gewissen Aeonen vollendet. παλιν ἀλλη ἀρχη.

3. Die Geschichte der vornehmsten Kirchenlehrer.

Die ersten kirchlichen Schriftsteller, welche auf die Apostel folgen, sind die sogenannten apostolischen Väter (patres apostolici), welche aus dem apostolischen Zeitalter herstammen und Schüler der Apostel gewesen seyn sollen. Eine in ihrer Art einzige Erscheinung ist der auffallende Unterschied zwischen den Schriften der Apostel und den Schriften der apostolischen Väter, welche letztere doch der Zeit nach so nahe an dieselben grenzen. Wenn sonst die Uebergänge sich nach und nach zu bilden pflegen, so sehen wir hier hingegen einen plötzlichen. Es ist hier kein allmähliger Uebergang, sondern ein Sprung, welche Bemerkung zur Anerkennung der besonderen Würksamkeit des göttlichen Geistes in den Seelen der Apostel hinführen kann. Auf die Zeit der ersten außerordentlichen Würkungen des heiligen Geistes folgte die Zeit der freien Entwickelung der menschlichen Natur im Christenthume, und hier mußte, wie überall, die Würkung desselben im Kleinen anfangen, ehe sie weiter durchdringen und die großen Geisteskräfte der Menschheit sich aneignen konnte.

Die Schriften der sogenannten apostolischen Väter sind leider größtentheils in einer sehr unzuverlässigen Beschaffenheit auf uns gekommen, frühzeitig wurden theils unter dem Namen dieser der Kirche ehrwürdigen Männer Schriften untergeschoben, welche zur Verbreitung gewisser Meinungen oder Grundsätze dienen sollten, theils die schon vorhandenen Schriften derselben, besonders nach einem jüdisch-hierarchischen Interesse, welches den freien evangelischen Geist unterdrücken wollte, verfälscht.

Wir würden hier zuerst den Barnabas, den bekannten Gefährten des Apostel Paulus, zu nennen haben, wenn ein Brief, welcher in dem zweiten Jahrhundert in der alexandrinischen Kirche unter dem Namen desselben bekannt war und welcher die Ueberschrift eines katholischen Briefes führte [1]), demselben würklich zugehörte. Aber unmöglich können wir in demselben den Barnabas erkennen, der würdig war ein Gefährte der apostolischen Würksamkeit des Paulus zu seyn, der von der Kraft seiner begeisterten Vorträge in den Gemeinden seinen Namen erhalten hatte [2]). Es weht uns hier ein durchaus andrer Geist an, als der eines solchen apostolischen Mannes. Wir bemerken hier einen zum Christenthum übergetretenen alexandrinisch gebildeten Juden, der durch seine alexandrinische Bildung für eine geistigere Auffassung des Christenthums vorbereitet war, der aber auf seine alexandrinische jüdische Gnosis auch zu großen Werth legte, der in einer mystischen spielenden Auslegung des alten Testaments, welche mehr dem Geiste Philo's als dem Geiste des Paulus, oder auch des Briefes an die Ebräer ähnlich sieht, besondere Weisheit suchte und sich darin auf eine eitle Weise gefiel. Wir finden in diesem Briefe durchaus nicht den Gesichtspunkt von dem mosaischen Ceremonialgesetze als religiösem Bildungsmittel für einen gewissen Standpunkt

mensch-

1) ἐπιστολη καθολικη, das heißt ein Brief allgemeiner Bestimmung und allgemeinen Inhalts, ein für mehrere Gemeinden bestimmtes paränetisches Schreiben, welche Bezeichnung dem Inhalte dieses Briefes entspricht.

2) ὑιος παρακλησεως, ὑιος προφητειας.

menschlicher Entwickelung, welchen wir bei Paulus wahrnehmen, sondern eine solche Ansicht, welche von einer ganz eigenthümlichen alexandrinischen Geistesrichtung zeugt, eine solche, welche auch bei den folgenden Kirchenlehrern nicht wieder vorkommt, welche von den übertriebensten Idealisten unter den alexandrinischen Juden herrührt [1]): Moses habe alles ἐν πνεύματι gesprochen, das heißt, er habe nur allgemeine geistige Wahrheiten in symbolischer Form dargestellt; aber die fleischlich gesinnten Juden hätten, statt in den Sinn der Symbole einzudringen, alles buchstäblich verstanden und geglaubt, es buchstäblich beobachten zu müssen; so sey die ganze Ceremonialreligion aus einem Mißverstande der fleischlich gesinnten Menge hervorgegangen. Es wird gesagt [2]), ein böser Engel habe sie zu diesem Mißverstande verleitet, gleichwie wir in den Clementinen und andern ähnlichen Schriften die Annahme finden, daß das ursprüngliche Judenthum durch fremdartige Beimischungen von den bösen Geistern verfälscht worden sey. Der Verfasser des Briefes will nicht einmal gelten lassen, daß die Beschneidung ein Bundessiegel oder Zeichen gewesen sey, indem er dagegen sagt, daß man auch bei den Arabern, Syrern und den Götzenpriestern (in Egypten) die Beschneidung finde. Aber es wird herausgebracht, daß Abraham durch die Beschneidung der 318 Menschen, Genes. c. 17. und 14, 14., die Kreuzigung Jesu geweissagt habe, nämlich ἸΗ (18) der Anfang des Namens Jesu, T (300) das Kreuzeszeichen, also nach griechischen Buchstaben und

1) S. oben Band I. p. 75.

2) c. 9.

Zahlen, was nur einem, des Ebräischen entwöhnten, mit dieser Sprache vielleicht gar nicht bekannten, alexandrinischen Juden, der nur in der alexandrinischen Uebersetzung zu Hause war, gewiß nicht dem Barnabas, dem sicher das Ebräische nicht so fremd war, einfallen konnte, wenn man auch eine solche geistlose Spielerei dem letzteren zutrauen wollte. — Und doch hält derjenige, der in eine solche Spielerei verfallen konnte, dieselbe für etwas Besonderes, und er fügt die pomphaften Worte hinzu, welche die Geheimnißkrämerei der alexandrinisch-jüdischen Gnosis charakterisiren: „Keiner hat eine ächtere Lehre von mir vernommen, aber ich weiß, ihr seyd dessen würdig" [1]).

Die vorherrschende Richtung des Briefes geht gegen fleischliches Judenthum und fleischlichen Judaismus im Christenthum. Man erkennt die Polemik gegen den letzteren, der seinen dogmatischen Einfluß auch auf die Ansichten von der Person Christi verbreitete, wenn, c. 12., besonders hervorgehoben wird, daß Christus nicht bloß Menschensohn und Sohn Davids, sondern auch Sohn Gottes sey.

Wir finden übrigens auch keine Spur davon, daß der Verfasser des Briefes als Barnabas wollte angesehen seyn. Weil aber der Geist und die Darstellungsweise desselben dem alexandrinischen Geschmack zusagte, so konnte es geschehen, daß, da man den Namen des Verfassers nicht kannte und man demselben Ansehen zu geben wünschte, sich das Gerücht dort verbreitete, daß Barnabas der Verfasser desselben sey.

---

1) ὀυδεις γνησιωτερον ἐμαθεν ἀπ᾽ ἐμου λογον; ἀλλα ὀιδα ὀτι ἀξιοι ἐστε ὑμεις.

Auf den Barnabas lassen wir den Clemens folgen, vielleicht derselbe, dessen Paulus, Philipp. 4, 3., erwähnt; er wurde am Ende des ersten Jahrhunderts Bischof der römischen Gemeinde. Wir haben unter seinem Namen einen Brief an die korinthische Gemeinde und das Bruchstück eines zweiten. Der erste wurde in den ersten Jahrhunderten in manchen alten Kirchen selbst neben den Schriften des neuen Testaments bei dem Gottesdienste vorgelesen, er enthält eine mit Beispielen und allgemeinen Sentenzen verwebte Ermahnung zur Eintracht an die Gemeinde zu Korinth, welche durch Spaltungen zerrüttet war. Dieser Brief ist, obgleich im Ganzen ächt, doch von bedeutenden Interpolationen nicht frei; es zeigt sich z. B. der Widerspruch, wenn wir in dem Ganzen des Briefes die einfachen Verhältnisse der ältesten christlichen Gemeindeverfassung durchscheinen sehen, wenn Bischöfe und Presbyteren einander ganz gleich gesetzt werden, und doch an einer Stelle, §. 40 u. d. f., das ganze jüdische Priestersystem auf die christliche Kirche übertragen wird. Der sogenannte zweite Brief aber ist offenbar nur das Bruchstück einer Homilie.

Unter dem Namen dieses Clemens haben sich in der syrischen Kirche noch zwei Briefe erhalten und sie sind durch Wetstein in einem Anhang zu seiner Ausgabe des neuen Testaments bekannt gemacht worden. Es sind zwei Cirkularschreiben, besonders an die im Cölibat lebenden Christen und Christinnen gerichtet. Daß diese Lebensweise hier besonders gepriesen wird, kann noch nicht gegen den clementinischen Ursprung dieser Briefe zeugen, da diese

Werthschätzung des Cölibats [1]) frühzeitig Eingang fand. Für das hohe Alter dieser Briefe spricht das nicht Vorhandenseyn des hierarchischen Strebens, daß hier nicht, wie in ähnlichen Schriften dieser Art, die alttestamentlichen Priesterideen auf die christliche Kirche angewandt werden, daß weder der Abstand zwischen Geistlichen und Layen, noch der Abstand zwischen Bischöfen und Presbyteren hervorgehoben wird, daß das Charisma, Kranke und insbesondere Dämonische zu heilen, als eine freie, nicht an ein bestimmtes Amt geknüpfte Gabe vorkommt. Doch ist dies auch noch kein sicherer Beweis von diesem hohen Alter der Briefe, da sich Alles dies aus der eigenthümlichen Richtung gewisser Gegenden des Orients, auch wenn sie spätern Ursprungs wären, erklären lassen könnte.

Da diese Briefe der ascetischen Richtung der abendländischen, insbesondere der nordafrikanischen Kirche sehr zusagen mußten, da man in ähnlichen Schriften praktischen Inhalts (gegen ähnliche Mißbräuche, wie diejenigen, welche in diesen Briefen gerügt werden) sie vielfach zu benutzen Veranlassung hatte, so muß es desto mehr auffallen, daß sie doch vor dem vierten Jahrhundert nirgends angeführt werden [2]), und dies muß schon Argwohn gegen die Aechtheit derselben erregen.

Diese Briefe tragen ganz das Gepräge, daß sie in einer orientalischen Kirche in den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts oder im dritten untergeschoben worden,

---

1) S. Band II.

2) Die erste Spur von denselben bei dem Epiphanius und dem Hieronymus.

um theils den Werth des ehelosen Lebens zu befördern, theils den Mißbräuchen, welche unter dem Schein eines ehelosen Lebens um sich griffen, wie insbesondere der Einführung der συνεισακτοι (s. oben) [1]) entgegenzuwürken.

Unter dem Namen dieses Clemens sind überhaupt mancherlei Schriften nach einem hierarchischen oder dogmatischen Interesse untergeschoben worden. So die Schrift, welche die Geschichte des Clemens selbst erzählt, der durch den Apostel Petrus bekehrt worden seyn soll, mit seinem Vater, den er vermißte, wieder zusammentrifft [2]), — die Clementinen, deren eigenthümliche ebionitische Denkweise wir schon oben charakterisirt haben — sodann die Sammlung der apostolischen Constitutionen (διαταξεις oder διαταγαι ἀποςολικαι) und die κανονες ἀποςολικοι.

Es mag mit dem Ursprung dieser beiden Sammlungen ähnlich gegangen seyn, wie mit dem Ursprung des sogenannten apostolischen Symbols. Wie man ursprünglich in dogmatischer Hinsicht von einer apostolischen Ueberlieferung sprach, ohne daran zu denken, daß die Apostel ein Glaubensbekenntniß aufgesetzt hätten, so sprach man in demselben Sinne in Rücksicht der Kirchenverfassung und der Kirchengebräuche von einer apostolischen Ueberlieferung, ohne daran zu denken, daß die Apostel schriftliche Gesetze darüber gegeben hätten. Und indem man nun einmal an die-

---

1) Welcher Mißbrauch, wie in der nordafrikanischen, so auch in der antiochienischen Kirche sich verbreitet hatte; s. den Synodalbrief gegen Paulus von Samosata, Euseb. VII, 30.

2) Daher der Name der Einen in der Uebersetzung des Rufinus uns erhaltenen Recension ἀναγνωρισμοι, Recognitiones.

sen Ausdruck von „apostolischen Ueberlieferungen, apostolischen Verordnungen" gewöhnt war, schloß sich daran endlich das Vorgeben oder die Meinung an, daß die Apostel wie ein Glaubensbekenntniß, also auch eine Sammlung von Kirchengesetzen niedergeschrieben hätten. Daher mögen denn aus verschiedenen Interessen verschiedene Sammlungen dieser Art entstanden seyn, wie diejenige, welche Epiphanius an manchen Stellen anführt, offenbar mit unseren apostolischen Constitutionen nicht identisch ist. Diese letzteren scheinen nach und nach aus verschiedenen Stücken von den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts bis in's vierte hinein in der orientalischen Kirche entstanden zu seyn.

Es würde hier sodann Hermas folgen, wenn derselbe mit dem in dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer, c. 16, vorkommenden identisch wäre, wie Manche unter den Alten meinten. Wir haben unter diesem Namen ein Werk, das den Titel des Hirten (ποιμην) führt, daher so genannt, weil in dem zweiten Buche ein Engel als Hirte des seiner Leitung anvertrauten Hermas dargestellt wird.

Es läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, ob der Verfasser die Visionen, die er darstellte, würklich gehabt zu haben glaubte, oder ob er diese dichtete, um den von ihm vorgetragenen besonders praktischen Lehren desto mehr Eingang zu verschaffen. Das Werk war ursprünglich griechisch geschrieben, ist uns aber größtentheils nur in einer lateinischen Uebersetzung erhalten, es stand bei griechischen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts in großem Ansehen, wozu der Name Hermas und die gerühmten Visionen viel beigetragen haben mögen. Irenäus citirt das Buch un-

ter dem Namen der Schrift. Doch läßt sich an dem Ursprung von jenem apostolischen Hermas her sehr zweifeln, obgleich auch die andere Ueberlieferung (in dem, dem Tertullian zugeschriebenen Gedicht gegen den Marcion und dem von Muratori [1]) herausgegebenen Fragment über den Canon des neuen Testaments), daß der Bruder des römischen Bischofs Pius, der um 156 dies Amt erhielt, Verfasser sey, sehr zweifelhaft ist, da wir nicht bestimmen können, wie viel Glauben diese beiden Schriften verdienen, und da das hohe Ansehen des Buches zur Zeit eines Irenäus und Clemens von Alexandria sich schwerlich mit einem so späten Ursprung desselben vereinigen läßt [2]).

Ignatius, Bischof der antiochenischen Gemeinde, soll unter dem Kaiser Trajanus als Gefangener nach Rom geführt worden seyn, wo er den wilden Thieren vorgeworfen zu werden erwartete. Unterweges soll er sieben Briefe, sechs an kleinasiatische Gemeinden und einen an den Bischof Polykarpus von Smyrna, geschrieben haben. Allerdings enthalten diese Briefe Stellen, welche wenigstens den Charakter des Alterthums durchaus an sich tragen. Dies sind besonders die gegen den Judaismus und gegen den Doketismus gerichteten Stellen; aber auch die zuverlässigere kürzere Rezension ist sehr stark interpolirt.

Der Brief an den Bischof Polykarpus von Smyrna sieht am meisten einer müßigen Zusammenstoppelung ähnlich,

---

1) Antiq. ital. jud. aevi T. III.

2) Es könnte seyn, daß der römische Bischof Pius würklich einen Bruder dieses Namens hatte, und Solche, welche das Ansehen des Buches zu stürzen wünschten, eben deshalb einen so späten Autor zum Verfasser machten.

der Brief an die römische Gemeinde trägt am meisten ein eigenthümliches Gepräge.

Von dem Bischof Polykarpus von Smyrna haben wir schon oben gesprochen. Demselben wird ein Brief an die Gemeinde zu Philippi zugeschrieben, und es sind keine hinreichende Gründe vorhanden, ihm denselben abzusprechen.

Auf die apostolischen Väter lassen wir zuerst die sich der Zeitfolge nach zunächst an sie anschließenden Apologeten folgen. Die Vertheidigung des Christenthums gegen die Heiden gab die erste Veranlassung zu einer Verbindung zwischen dem Christenthume und der vorhandenen wissenschaftlichen Bildung. Da unter der Regierung des Kaisers Hadrianus das Christenthum unter den gebildeten Ständen sich mehr zu verbreiten anfing, da Heiden von einer gewissen philosophischen und literärischen Bildung zur christlichen Kirche übertraten, fühlten diese sich gedrungen, ihren Glauben gegen die durch falsche Gerüchte verbreiteten Beschuldigungen zu vertheidigen, und sie benutzten ihre wissenschaftliche Bildung und ihre wissenschaftlichen Kenntnisse, um die christliche Lehre den gebildeten Heiden von einer ihrer Bildungsform sich mehr anschließenden Seite darzustellen.

Unter diesen ist zuerst Quadratus zu nennen; er war als Evangelist [1]) bekannt, und man rühmte seine

1) Dies Wort im neutestamentlichen Sinne verstanden, d. h. ein nicht an einer bestimmten Gemeinde angestellter Lehrer, sondern ein zur Verkündigung des Evangeliums reisender Missionär.

prophetische Gabe. Er ist nicht zu verwechseln mit einem Quadratus, der unter dem Mark Aurel Bischof der Gemeinde zu Athen war, mit welchem Hieronymus ihn verwechselte. Seine Apologie ist, leider! nicht auf uns gekommen, Eusebius hat uns nur folgende merkwürdige Worte aus derselben überliefert: „Die Werke unseres Heilandes waren immer gegenwärtig, denn sie waren wahrhaft: — die von ihm Geheilten, die von den Todten Auferstandenen, welche nicht nur, wenn sie geheilt wurden und auferstanden, zu sehen waren, sondern auch immer da waren; nicht allein während der irdischen Lebenszeit des Heilandes, sondern auch nach seinem Abscheiden waren sie noch eine ziemliche Zeit da, so daß Einige derselben auch bis auf unsere Zeiten gekommen sind" [1]).

Der zweite, Aristides, behielt noch als Christ den Philosophenmantel (τρίβων, pallium) bei, um den gebildeten Heiden das Christenthum als die neue himmlische Philosophie darstellen zu können [2]).

Justin der Märtyrer ist merkwürdig als der erste unter diesen Apologeten, dessen Schriften auf uns gekommen sind, und als der erste uns näher bekannt gewordene christliche Kirchenlehrer, bei dem wir eine Berührung des Christenthums mit der hellenischen, insbesondere platonischen philosophischen Bildung bemerken, in dieser Hinsicht

1) Euseb. III, 37. IV, 3. V, 17.

2) Hieronym. de vir. illustr. c. 20. ep. 83. ad Magnum. apologeticum contextum philosophorum sententiis. Der Reisende, de la Guilletière, sagt, daß man in einem sechs Meilen von Athen entfernten Kloster diese Apologie noch zu besitzen vorgebe.

der Vorgänger der alexandrinischen Kirchenlehrer. Die Nachrichten über seine Lebens- und Bildungsgeschichte können wir größtentheils nur aus seinen Schriften entnehmen, und wir halten uns hier zuerst am sichersten an seine beiden Apologieen, da diese das unbezweifelte Werk des Justinus sind und das unverkennbare Gepräge einer bestimmten Geistesrichtung an sich tragen, die übrigen seiner Schriften hingegen erst durch die Vergleichung mit denselben ihre Aechtheit beurkunden müssen.

Flavius Justinus wurde geboren in der Stadt Flavia Naapolis, dem alten Sichem in Samaria; es war damals eine römisch-griechische Colonie, in der griechische Sprache und Bildung herrschte. Wohl nicht eine vorherrschend spekulative Geistesrichtung, die bei ihm nicht vorhanden war, sondern das Streben nach einer beruhigenden religiösen Ueberzeugung führte ihn, wie so manche Andere dieser Zeit, zum Studium der Philosophie, und eben daher mußte ihn die platonische Philosophie besonders anziehen. Weil mehr ein religiöses als ein spekulatives Interesse ihn beseelte, konnte er auch, wenn gleich einzelne erhabene platonische Ideen, wie die Idee von einer Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes, von einer Anschauung göttlicher Dinge, ihn begeisterten, doch von dem System der Schule nicht so gefangen genommen werden, daß sein Herz dadurch für höhere Eindrücke, die über den Bereich dieses Systems hinausgingen, unempfänglich geworden wäre. Wie er Christ wurde, erzählt er selbst [1]): „Da ich auch einst in den Lehren Platons meine Freude

1) Apolog. I. p. 50. 51.

fand und die Christen verläumden hörte, aber sie furchtlos sahe bei dem Tode und bei Allem, was von den Menschen für furchtbar gehalten wird, erkannte ich es als unmöglich, daß sie in Sünden und Lüsten leben sollten [1]). Ich verspottete die Meinung der Menge, ich rühme mich ein Christ zu seyn, und trachte aus allen Kräften darnach, als einen solchen mich zu bewähren."

Justin behielt als Christ den Philosophenmantel [2]), den er als heidnischer Philosoph und Asket getragen hatte, bei, und er benutzte diese Tracht und Lebensweise, um Gespräche über religiöse und philosophische Gegenstände leicht anknüpfen zu können und durch diese dem Evangelium in den Gemüthern einen Weg zu bahnen; so konnte er ein reisender Evangelist in dem Philosophenmantel seyn [3]). Aus seinen Worten bei der Darstellung des christlichen Cultus in der II. Apologie: „Wir führen den Ueberzeugten, nachdem wir ihn so getauft haben, zu den versammelten Brüdern," ist [4]) mit Unrecht geschlossen worden, daß er zum Geistlichen ordinirt worden. Es fand damals noch kein solcher Abstand zwischen Geistlichen und Layen statt, daß Justinus nicht vom Standpunkte des allgemeinen christlichen Priesterthums aus dies sollte haben sagen kön-

1) S. Band I.

2) S. Band II.

3) Selbst wenn der Dialogus cum Tryphone nicht ächt wäre, könnten wir doch hier die darin enthaltenen Nachrichten benutzen, denn wir könnten doch voraussetzen, daß der Verfasser desselben von Justin's Lebensgeschichte genauere Kenntniß hatte.

4) Von Tillemont.

nen. Mag er aber nun zu einem Evangelistenberuf im Namen der Kirche feierlich ordinirt worden seyn oder nicht — was eine unwichtige Frage ist — so ließ man doch seine Lehrgaben schwerlich wie für die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden, so auch für den Unterricht der Gemeinden selbst unbenutzt. Wenn der Bericht von dem Märtyrertode des Justinus zuverlässig wäre, so würde sich daraus ergeben, daß, wann er sich zu Rom aufhielt, ein Theil der Gemeinde, der die griechische Sprache verstand, sich in seiner Wohnung zu versammeln pflegte, um seine Vorträge zu hören.

Wir bemerkten in dem ersten Abschnitt dieser Geschichte [1]), daß, nach dem Tode des Kaisers Hadrianus, im Anfang der Regierung des Pius Verfolgungen gegen die Christen entstanden. Dadurch wurde der sich damals zu Rom aufhaltende Justinus bewogen, dem Kaiser eine Vertheidigungsschrift für die Sache der Christen zu übergeben. Da er in der Ueberschrift derselben den M. Aurelius noch nicht als Cäsar nennt, so wird daraus wahrscheinlich, daß sie vor dessen Ernennung zum Cäsar, welche im J. 139. geschah, geschrieben worden [2]).

1) Bd. I. p. 151.

2) Die Ueberschrift lautet: Αυτοκρατορι Τιτῳ Αιλιῳ Αδριανῳ Αντωνινῳ Ευσεβει Σεβαστῳ Καισαρι και Ουηρισσιμῳ υἱῳ Φιλοσοφῳ και Λουκιῳ φιλοσοφῳ (nach Eusebius φιλοσοφου) καισαρος φυσει υἱῳ και Ευσεβους εισποιητῳ, εραστῃ παιδειας, ιερᾳ τε συγκλητῳ και δημῳ παντι Ρωμαιων. Der zuerst genannte der Augustus Antoninus Pius, der damals seine Regierung angetreten hatte, der zweite M. Antoninus philosophus, welchem der Kaiser Hadrian (nach dessen Wunsch ihn Antonius Pius adoptirte) den Na-

Größere Schwierigkeiten hat die Bestimmung der Zeit, in welcher die sogenannte erste Apologie des Justinus geschrieben worden. Die Veranlassung, welche ihn für die Christen zu schreiben bewog, (lehrreich für die Geschichte der Würksamkeit des Christenthums und der Verfolgungen,) — war diese. Eine Frau in Rom, welche mit ihrem Manne ein lasterhaftes Leben geführt hatte, wurde bekehrt, sie wollte nun die Laster ihres Mannes nicht länger theilen und suchte zu dessen eigener Besserung zu würken. Da sie dies aber nicht bewürken, da sie sich, wenn sie länger mit ihrem Manne verbunden blieb, der Theilnahme an seinen Sünden nicht entziehen konnte, und da sie den nach der Lehre des Herrn zu einer Scheidung berechtigenden Grund hatte, so ließ sie sich von ihm scheiden. Um sich zu rächen, klagte sie der Geschiedene als Christin an. Die Frau übergab dem Kaiser eine Bittschrift, daß es ihr gestattet werde, zuerst ihre häuslichen Angelegenheiten in Ord-

---

men Annius Verissimus gegeben hatte, der dritte Lucius Verus Antoninus, der nachherige Mitregent des M. Aurelius, der Sohn des Lucius Aelius Verus, den Hadrian adoptirt und zum Cäsar ernannt hatte; nach dem frühen Tode des letztern wurde er, wie Hadrian wünschte, gleichfalls von dem in die Stelle seines Vaters eingetretenen Antoninus Pius adoptirt. Die Leseart bei dem Eusebius ist höchst wahrscheinlich die richtige, denn es läßt sich nicht wohl denken, daß Lucius Verus gerade sollte zwei Epitheta erhalten haben. Der Beiname des Philosophen paßt durchaus nicht für den neunjährigen Knaben, der aber wohl ἐραστης παιδειας genannt werden konnte. Dem verstorbenen Aelius Verus, den Spartianus „eruditus in literis" nennt, konnte eher der Beiname des Philosophen gegeben werden.

nung zu bringen, dann wollte sie sich der gerichtlichen Untersuchung unterwerfen. Da der Mann seine Rache gegen die Frau dadurch aufgeschoben sah, wandte sich seine Wuth gegen ihren Lehrer im Christenthum, Namens Ptolemäus. Er wurde von einem Centurio verhaftet und vor den Präfektus urbis geführt. Da er vor diesem frei erklärte, daß er ein Christ sey, wurde er zum Tode verurtheilt. Ein anderer Christ, Namens Lucius, der diesen Richterspruch hörte, sprach zu dem Präfekten: „Warum habt ihr diesen Mann, der keinen Mord, keinen Diebstahl, keinen Ehebruch, überhaupt kein Verbrechen begangen hat, bloß, weil er sich einen Christen nannte, zum Tode verurtheilt? Ihr handelt auf eine Weise, die nicht dem frommen Kaiser, nicht dem Philosophen, dem Sohn des Kaisers, ziemt" [1]). Der Präfekt schloß aus dieser Erklärung, daß auch dieser ein Christ sey, und da er dies bejahte, verurtheilte er ihn gleichfalls zum Tode. Ein dritter hatte dasselbe Schicksal.

Es frägt sich nun: ob dieser Vorfall besser in die Regierung des Antonius Pius oder in die Regierung Mark Aurels paßt? Wir finden hier nichts, was dem Ersteren durchaus entgegen wäre, denn wie wir bemerkten [2]) war ja durch die Rescripte des Hadrianus und des Antoninus Pius das Gesetz des Trajanus keinesweges aufgehoben, das öffentliche Bekenntniß des Christenthums konnte darnach mit dem Tode bestraft werden, wenn auch die

---

1) ὀυ πρεποντα Ευσεβει αυτοκρατορι, ουδε φιλοσοφῳ (nach Eusebius, die gewöhnliche Leseart φιλοσοφου).

2) S. Bd. I.

Milde des Kaisers einem günstiggesinnten Statthalter Manches zu dulden erlaubte. Aber ist es wahrscheinlich, daß ein Christ so zu dem Präfekte sollte geredet haben, wenn der regierende Kaiser selbst ein hartes Gesetz gegen die Christen als Christen erlassen hatte? Auch in der Apologie selbst findet sich keine Spur von dem Vorhandenseyn eines neuen Gesetzes gegen die Christen, um dessen Aufhebung Justinus den Kaiser gebeten hätte. Man kann sagen, es passe nur für die Zeit des M. Aurel, wenn Justinus sagt: daß man Knechten, Weibern, Kindern der Christen durch die Folter ein solches Bekenntniß erpreßt hatte, durch welches jene Volksgerüchte von den unnatürlichen Vergehungen in den Versammlungen der Christen für wahrhaft erklärt worden waren. Allerdings [1]) finden wir zuerst Beispiele eines solchen Verfahrens gegen die Christen unter der Regierung M. Aurels angeführt, da aber der Fanatismus des Volks schon seit der Regierung Nero's solche Gerüchte gegen die Christen verbreitet hatte, kann er leicht auch schon früher manche Magistratspersonen gefunden haben, die demselben glaubten und dienten. Auch in der Apologie, welche nach der allgemeinen Annahme unter Antoninus Pius gesetzt wird, verlangt ja Justinus, daß nur nicht den blinden Volksgerüchten gegen die Christen geglaubt werde. Er sagt zwar, daß solche Dinge, wie zu Rom unter dem Urbikus, überall vorfielen, daß die übrigen Statthalter gleich unvernünftig handelten, daß überall, wo Einer durch das Christenthum gebessert worden, Einer der nächsten Verwandten oder Freunde als Ankläger

1) S. Bd. I.

gegen ihn auftrat; dies scheint mehr auf die allgemeinen Verfolgungen unter dem Mark Aurel zu passen. Aber auch unter Antoninus Pius erfolgten ja in manchen Gegenden wüthende Volksangriffe auf die Christen, welche ihn bewogen, die auf die Beruhigung der Gemüther berechneten Rescripte zu erlassen. Es ist ferner in jener oben angeführten Bezeichnung der regierenden Fürsten durch den Lucius auffallend, daß dem M. Aurel das ihm eigenthümlich zukommende Prädikat des Philosophen nicht gegeben, dies hingegen auf den Verus, dem es gar nicht zukommt und auch sonst nicht beigelegt wird, übertragen, das Prädikat des Antoninus Pius dem M. Aurel, der während seiner Lebenszeit nirgends unter diesem Prädikat vorkommt, beigelegt wäre. Wenn man auch die angeführte Leseart des Eusebius verwerfen wollte, würde dies doch nichts helfen, denn auch am Ende der Apologie kommen dieselben Prädikate von den beiden Kaisern wieder vor [1]). Diese Gründe stimmen dafür, diese Apologie nicht nach der gewöhnlichen Annahme, welche bedeutende Stimmen, wie Pagi, Tillemont, Mosheim, für sich hat, sondern mit Valesius und Longuerue in die Zeit des Antoninus Pius zu setzen.

Eine

---

1) εἴη οὖν καὶ ὑμᾶς ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρίναι. Daß im Anfang der Apologie des Athenagoras das Prädikat φιλόσοφος, sei es nun auf den L. Verus oder auf den Comodus übertragen wird, kann nicht zur Hebung dieser Schwierigkeit angeführt werden, denn das läßt sich leicht erklären, daß die dem Einen Kaiser nur gebührenden Prädikate Beiden gemeinschaftlich beigelegt werden, wie dort geschieht.

Eine auffallende Erscheinung ist es auch [1]), daß Justinus sich in dieser Apologie zweimal [2]) auf das Vorhergesagte beruft, was doch nicht in dieser Apologie, sondern in der ersten vorkommt. Er gebraucht dieselbe Formel „ὡς προεφημεν", welche er sonst gebraucht, wo er Stellen aus derselben Schrift anführt.

Wir wollen dabei nicht läugnen, daß das Ansehen des Eusebius unserer Annahme entgegensteht, indem derselbe allerdings die zuerst angeführte Apologie als die erste unter der Regierung des Antoninus Pius verfaßte zu betrachten, die zweite unter die Regierung Mark Aurels zu setzen scheint [3]); aber das Ansehen dieses Geschichtschreibers ist doch hier nicht entscheidend, das rechte Verhältniß der sogenannten zweiten Apologie zur ersten konnte schon zur Zeit des Eusebius verrückt und vergessen worden seyn.

Ganz eigenthümlich ist diesen beiden Apologieen die Idee, welche sich nachher bei den Alexandrinern wiederfindet, daß in dem Christenthum die ungetrübte und unzerstückelte Offenbarung der religiösen Wahrheit sey, wie hingegen in allen menschlichen Systemen nur durch menschliche Einseitigkeit getrübte Bruchstücke einer Offenbarung

1) Wie schon der Benediktiner Herausgeber bemerkt.

2) Nach der Benediktinerausgabe, §. 4. wo er von der Feindschaft Gottes, §. 6. wo er von der Menschwerdung des Logos, und §. 8. wo er vom Heraklit redet.

3) Wenn man vergleicht II, 13. und IV, 16., denn IV, 11. ist etwas unklar, und, wenn man c. 17. mit dem vorhergehenden vergleicht, kann man wohl kaum zweifeln, daß entweder die Leseart προτερα unrichtig ist oder Eusebius selbst nur durch ein Versehen so geschrieben hat.

der Wahrheit sich fänden. Was Clemens von der wie der Körper des Dionysos zerrissenen Offenbarung des Logos sagt (s. oben), hat schon Justinus mit andern Worten gesagt. Er setzt in der menschlichen Natur etwas dem göttlichen Logos, jener allgemeinen und absoluten, göttlichen Vernunft verwandtes [1]), daher die partielle Erkenntniß religiöser und sittlicher Wahrheit unter den besseren heidnischen Philosophen. Die Offenbarung der Wahrheit, welche hier eine fragmentarische und durch die Beimischung des Menschlichen getrübte ist, giebt sich aber in ihrer Reinheit und Vollständigkeit erst durch die Erscheinung des Logos selbst in der Menschheit. Wie sich dieser zu der getrübten, partiellen menschlichen Vernunft verhält, so verhält sich das Christenthum zu allen andern Systemen religiöser Wahrheit. Gewiß eine Idee, welche sehr dazu geeignet war, sowohl um Anschließungspunkte für das Christenthum in dem allgemeinen religiösen Bewußtseyn der Menschheit aufzusuchen, als auch die Erhabenheit des Evangeliums über alle bisherigen einen religiösen Stoff enthaltenden Systeme darzuthun. Er sagt daher, daß Alles, was von Allen Gutes gesagt worden sey, den Christen angehöre [2]). Daher behauptet er, daß zu allen Zeiten diejenigen, welche der inneren Offenbarung des Logos folgten und derselben gemäß lebten, Christen waren, wenn gleich sie Atheisten genannt wurden, wie ein Abraham und ein Sokrates, und daß diese von den Gegnern des Logos

---

1) Das σπερμα του λογου oder der λογος σπερματικος.

2) Apolog. II (gewöhnlich I.) ὁσα παρα πασι καλως ἐιρηται, ἡμων των χριστιανων ἐστι.

(den ohne Vernunft Lebenden) stets verfolgt wurden. Man braucht gewiß nicht anzunehmen, daß Justinus diese Ideen zu Alexandria niedergelegt, und daß sie von ihm auf die alexandrinischen Kirchenlehrer übergegangen seyen, oder auch, daß sie Justinus aus einer schon vorhandenen alexandrinischen Theologie entlehnt habe. Denn gewiß konnte leicht jeder in die Ideen von dem Verhältnisse des νοερον in dem Menschen zu dem höchsten νους — eingewohnte Platoniker, der zum Christenthum übertrat, (wenn er eine Vermittelung zwischen seiner früheren platonischen Denkart und seiner neuen christlichen suchte,) zu diesen Ideen hingeführt werden.

Auffallend ist es nun aber, wenn wir von der in den Apologieen vorherrschenden Idee von dem Verhältnisse des Göttlichen im Menschen zu der Selbstoffenbarung des göttlichen Logos, und was damit zusammenhängt, von dem Verhältnisse der zerstreuten Spuren der Wahrheit unter den Heiden zu dem Christenthum in andern Schriften des Justin's gar keine Spur finden. Man könnte zwar sagen, daß er diese Ideen sich nur nach seinem besonderen Zweck angeeignet habe, um dadurch den philosophischen Kaiser günstig für seinen Antrag zu stimmen; aber diese Annahme ist doch keine natürliche. Zumal wie uns Justinus in seinen Schriften erscheint, können wir ihm schwerlich die Geistesgewandtheit zutrauen, daß er sich in einem nur äußerlich von ihm angeeigneten Ideenkreise so frei hätte sollen bewegen können. Auch trägt er in seinen Apologieen kein Bedenken, die Religionslehren der Stoiker zu tadeln, obgleich der Stoicismus des Mark Aurel bekannt war. Darnach läßt sich schließen, daß er auch von der griechi-

schen Philosophie überhaupt keine mildere Denkart, als diejenige war, welche er aufrichtig hatte, vorgab. Und in andern auf die Bekehrung der Heiden einzuwürken bestimmten Schriften konnte er ja, gleichwie in den Apologieen, diese Methode gut gebrauchen. Woher also, daß er sie in solchen nicht gebrauchte? Diese Erscheinung würde desto auffallender seyn, wenn man, nach der gewöhnlichen Ansicht, den Justin die beiden Apologieen zu so verschiedenen Zeiten schreiben ließe.

Wir haben unter dem Namen des Justinus eine Schrift, unter dem Titel: Ermahnung an die Heiden, (παραινετικος προς ἑλληνας) welche zum Zweck hat, die Heiden von der Unzulänglichkeit ihrer Volksreligion wie ihrer philosophischen Religionslehre und der Nothwendigkeit eines höheren göttlichen Unterrichts zu überzeugen. Es ist höchst wahrscheinlich dieselbe Schrift, welche von Eusebius und Photius unter dem, zu dem Inhalt gut passenden Titel der Widerlegung (ἐλεγχος) angeführt wird.

In dieser Schrift finden wir keine Spur von der milderen, freieren Denkart, die wir in den Apologieen bemerken, keine Spur von jenem eigenthümlichen Ideenkreise, vielmehr eine entgegengesetzte Denkweise. Alle Gotteserkenntniß wird hier nur von äußerer Offenbarung abgeleitet, es werden zwar bei den Heiden manche mißverstandene Anklänge der Wahrheit anerkannt; diese werden aber nur von einer mißverstandenen und verfälschten Ueberlieferung abgeleitet, nach der alexandrinisch-jüdischen Idee, daß von Egypten eine Kenntniß der durch göttliche Offenbarung den Juden mitgetheilten Lehren den Griechen zugekommen sey.

Wenn in den Apologieen unter den Heiden Solche anerkannt werden, welche, der Offenbarung des λογος σπερματικος folgend, Zeugen der Wahrheit vor der Erscheinung des Christenthums waren, so wird dagegen hier gesagt [1]): „Vieles sind auch eure Lehrer, auch gegen ihren Willen, für uns zu sagen von der göttlichen Vorsehung, gezwungen worden, und besonders diejenigen, welche sich in Egypten aufgehalten und aus der Religion des Moses und seiner Väter Nutzen gezogen haben."

Unmöglich kann man annehmen, daß diese Schrift aus derselben Denkweise, von welcher Justins Apologieen herrühren, hergekommen sey. Wollte man sie dennoch ihm zuschreiben, so müßte man wenigstens sie nicht nach der gewöhnlichen Annahme, als die erste seiner Schriften nach seiner Bekehrung, sondern vielmehr als eine der späteren betrachten. Man müßte annehmen, daß seine ursprünglich freiere und mildere Denkart späterhin enger und schroffer geworden sey, daß die bei ihm ursprünglich vorherrschende, aus seiner eigenthümlichen Geistesrichtung hervorgegangene Ansicht von dem Verhältnisse der Offenbarungen des λογος σπερματικος zu der Offenbarung des absoluten Logos, welche wir als die vorherrschende in den Apologieen finden, späterhin durch die ihm von den alexandrinischen Juden zugekommene Ansicht von einer Quelle äußerlicher Ueberlieferung ganz zurückgedrängt worden sey [2]).

---

1) Cohortat. S. 15.

2) Es läßt sich nicht läugnen, daß auch schon in den Apologieen jene Ansicht vorkommt, nur dort mehr im Hintergrunde, während die andere vorherrschte. Apolog. II. S. 81. „Alles was Philosophen und Dichter von der Unsterblich-

Eine solche Veränderung ist zwar möglich, und es finden sich wohl Beispiele solcher Veränderungen, aber es frägt sich, ob diese Schrift hinreichende Merkmale ihrer Abstammung von Justinus enthält, um uns zu dieser Voraussetzung zu nöthigen.

Sodann haben wir unter dem Namen des Justinus eine kleine Anrede (λογος προς ἑλληνας) an die Heiden, auf die wohl keine unter den Inhaltsanzeigen der Schriften Justin's bei den Alten paßt, die aber wenigstens, wenn sie auch nicht von ihm herrühren sollte, da der Styl mehr rhetorisch ist, doch das Gepräge derselben Zeit an sich trägt. Eine rhetorische Darlegung der Unhaltbarkeit der heidnischen Götterlehre, an welcher das Schönste der Schluß ist. „Die Macht des Logos macht nicht Dichter, sie schafft nicht Philosophen, nicht geschickte Redner, sondern, indem sie uns bildet, macht sie aus sterblichen Menschen unsterbliche, aus Sterblichen Götter. Sie erhebt uns von der Erde über die Gränzen des Olymps. Kommt, laßt euch bilden. Werdet wie ich, denn auch ich war wie ihr, dies hat mich besiegt, das Göttliche der Lehre, die Macht des Logos, denn wie ein guter Schlangenban-

---

keit der Seele, von den Strafen nach dem Tode, von der Anschauung der himmlischen Dinge oder von ähnlichen Lehren gesagt haben, das haben sie erkennen können und entwickelt, indem sie von den Propheten dazu die Veranlassung nahmen. Daher scheint bei Allen eine Sonne der Wahrheit zu seyn, und es erhellt, daß sie es nicht genau verstanden haben, wenn sie sich selbst widersprechen." So auch S. 92. Platons Schöpfungslehre, von Moses abgeleitet.

ner das schreckliche Thier aus seinem Schlupfwinkel hervorlockt und verscheucht, so bannt das Wort die furchtbaren Leidenschaften der Sinnlichkeit aus den verborgensten Winkeln der Seele. Und nachdem die Begierden gebannt worden, wird die Seele ruhig und heiter, und kehrt befreit von dem ihr anklebenden Bösen zu ihrem Schöpfer zurück."

Sodann haben wir unter dem Namen Justin's eine, größtentheils Sammlungen aus der alten griechischen Literatur, besonders den Dichtern, enthaltende Schrift über die Einheit Gottes (περὶ μοναρχίας), um die Heiden aus ihrer eigenen Literatur zu überführen. Diese Schrift ist vielleicht nur Bruchstück eines größeren Werkes, wie denn das Werk, welches Eusebius unter diesem Namen kannte, mehr enthielt, theils aus der heiligen Schrift, theils aus der griechischen Literatur genommene Beweise für die Einheit Gottes.

Das größte und wichtigste Werk, das wir von Justinus haben, ist nach den Apologieen sein Dialog mit dem Juden Tryphon, welcher Dialog sich damit beschäftigt, zu beweisen, daß Jesus der im alten Testament verheißene Messias sey, und die damals gewöhnlichen Einwendungen der Juden gegen das Christenthum zu widerlegen. Justin kommt, wahrscheinlich zu Ephesus, zusammen mit einem Juden Tryphon, den der von Barchochba unternommene Krieg aus Palästina vertrieben hatte, der in Griechenland umherreisete und dort die griechische Philosophie studirt und lieb gewonnen hatte. Der Philosophenmantel des Justinus veranlaßt den Tryphon, ihn auf einem einsamen Spaziergange anzureden, und es entsteht

unter ihnen ein Gespräch über die Gotteserkenntniß, welches Justinus auf das Christenthum hinlenkt; dies Gespräch soll hier schriftlich niedergelegt seyn.

Die einstimmigen Zeugnisse der Alten eignen diesen Dialog dem Justinus zu, der Verfasser giebt sich selbst als den Justinus, der die Apologieen geschrieben, zu erkennen, indem er eine Stelle aus der sogenannten zweiten als eine von ihm selbst herrührende anführt [1]). Der Verfasser beschreibt sich im Eingang als einen solchen, der von dem Platonismus zum Christenthum übergetreten war, was ganz auf den Justinus paßt. Kein Unbefangener kann läugnen, daß die Schrift von einem Zeitgenossen des Justinus, oder doch von einem Manne, dessen Lebenszeit nahe an das Zeitalter gränzte, verfaßt seyn muß; nun läßt sich aber vernünftigerweise gar keine Ursache denken, warum ein Mann, der, wie aus diesem Buche erhellt, durch seine persönlichen Eigenschaften soviel als Justinus gelten konnte, statt dasselbe unter seinem eigenen Namen zu schreiben, dasselbe unter der Larve eines Zeitgenossen sollte haben erscheinen lassen. Auch findet sich in diesem Buche gar nicht das in solchen untergeschobenen Stücken dieser Zeit sonst hervorleuchtende Streben, gewisse Lieblingsmeinungen in Umlauf zu bringen. Es herrscht in demselben nur Polemik gegen Juden und Judaisten, und diese konnte bei keiner der beiden Partheien durch den Namen des Heiden aus Samaria, des ehemaligen Platonikers, mehr Gewicht erhalten [2]).

---

1) S. Simon Magus Dial. Tryph. 349.

2) Die Gründe gegen die Aechtheit von Wetstein Prolego-

Es kann uns zwar hier dieselbe Erscheinung wie bei der oben bemerkten Widerlegungsschrift gegen die Heiden auffallen, aber es ist hier doch eine andere Sache. Wir sahen ja, daß Justinus von der einen Seite die Verwandtschaft des Christenthums mit der besseren griechischen Philosophie, von der andern Seite das Unbefriedigende derselben in Hinsicht der Religion nachzuweisen sucht. Wenn nun in den an den Philosophen Mark Aurel gerichteten Apologieen besonders der erstere Gesichtspunkt hervortreten mußte, so mußte derselbe hingegen in einer Schrift, welche gegen Juden gerichtet war, die in der griechischen Philosophie eine Vervollständigung des alttestamentlichen religiösen Unterrichts suchten, ganz zurücktreten. Und es zeigt sich doch auch eine Ideenverwandtschaft zwischen dem Dialog und den Apologieen, selbst in den Lieblingsgedanken der Apologieen von dem λογος σπερματικος. Wie er in der ersten Apologie sagt, daß die Menschen sich bei ihren Sünden würden entschuldigen können, wenn der Logos erst seit hundert und funfzig Jahren sich der Menschheit geoffenbaret hätte, wenn er nicht durch jenen λογος σπερματικος zu allen Zeiten unter den Menschen würksam gewe-

mena in nov. Test. und Semler in seiner Ausgabe derselben, 1764. S. 174. — aus der Citationsweise der alexandrinischen Version — s. dagegen Stroth in dem Repertorium für bibl. u. morgenländ. Literatur Bd. II. S. 74. — sodann Koch Iustini M. dial. c. Tryph. secundum regulas criticas examinat. et νοθευσεως convictus. 1700, welche Schrift mir nicht zu Gesicht gekommen, und Lange im ersten B. seiner Dogmengeschichte. Eine treffliche Widerlegung von Münscher. S. Commentationes theologicae ed. Rosenmueller, Fuldner et Maurer. T. I. P. II.

sen wäre, so sagt er dasselbe hier in Hinsicht der von der menschlichen Natur unzertrennlichen sittlichen Ideen (φυσικαι ἐννοιαι), welche die Menschen überall nöthigten, die Sünde als Sünde anzuerkennen, welche durch Einwürkung des bösen Geistes, durch schlechte Erziehung, Sitten und Gesetze vielmehr verlöscht und unterdrückt als vernichtet werden könnten. Das was er hier sagt von dem, was sich zu allen Zeiten und seiner Natur nach als Gut offenbarte, wodurch die Menschen allein Gott gefallen könnten, im Gegensatz gegen das nur für die Herzenshärtigkeit der Juden als Zucht- und Bildungsmittel oder als typische Hinweisung geltende Ceremonialgesetz [1]). Dies führt zu der Idee von jenem λογος σπερματικος hin, durch den der ganzen Menschheit das sittliche Bewußtseyn gegeben war.

Zwar findet sich in den Apologieen keine Spur des Chiliasmus, aber die geistigen Ideen von dem ewigen Leben und von dem Reiche Christi, welche in den Apologieen hervorleuchten, stehen doch keineswegs mit dieser Lehre in Widerspruch (s. oben), wir müssen ja wohl bedenken, daß auch die Chiliasten das tausendjährige Reich nur als einen Uebergangspunkt zu einer höheren Lebensstufe betrachteten. Es läßt sich wohl erklären, daß er in seinen Apologieen diese Lehre, die den gebildeten Heiden besonders anstößig seyn mußte, nicht erwähnte, da sie, wenn auch wichtig in seinen Augen, doch nicht zu den Haupt- und Grundlehren des Christenthums gehörte, welche letztern er freilich unverhüllt vortrug, auch wenn sie den Heiden anstößig

1) τα φυσει και ἀει και δι᾽ ὁλου καλα και δικαια και ἀγαθα. S. f. 247. 264. 320.

waren. In einem Dialog, der die christliche Lehre gegen die Vorwürfe der Juden rechtfertigen sollte, hingegen hatte er besondere Veranlassung dies hervorzuheben, um zu zeigen, daß die Christen auch in diesem Punkte nach jüdischen Vorstellungen rechtgläubig seyen. Die antignostische antimarcionitische Richtung tritt in beiden Werken hervor, und an diese schloß sich damals leicht der Chiliasmus an.

In der Lehre vom Logos und vom heiligen Geiste (s. oben) findet sich in den Apologieen und in dem Dialog eine auffallende Uebereinstimmung. Und es zeigen sich in Gedanken und Ausdrücken, welche in beiden Werken vorkommen, noch deutlichere Merkmale von der Identität des Verfassers [1]).

1) Die mystische Erklärung von der messianischen Stelle, 1 Mose 49, 11. Apolog. II, 74. „το γαρ πλυνων την στολην ἀυτου ἐν ἁιματι σταφυλης“ προαγγελτικον ἠν του παθους, ὁυ πασχειν ἐμελλε, δι' ἁιματος καθαιρων τους πιστευοντας ἀυτῳ· ἡ γαρ κεκλημενη ὑπο του θειου πνευματος δια του προφητου στολη, ὁι πιστευοντες ἀυτῳ ἐισιν ἀνθρωποι, ἐν ὁις ὀικει το παρα του θεου σπερμα, ὁ λογος το δε ἐιρημενον ἁιμα της σταφυλης, σημαντικον του ἐχειν μεν ἁιμα τον φανησομενον, ἀλλ' ὀυκ ἐξ ἀνθρωπειου σπερματος, ἀλλ ἐκ θειας δυναμεως. Vergl. damit die Stelle Dial. Tryph. 273., die denselben Verfasser verräth, der nur in jener Stelle sich solcher Ausdrücke bediente, welche mehr aus der Sprache der platonischen Philosophie entlehnt waren, wie es sein Zweck mit sich brachte: το τῳ ἁιματι ἀυτου ἀποπλυνειν μελλειν τους πιστευοντας ἀυτῳ ἐδηλου. στολην γαρ ἀυτου ἐκαλεσε το ἁγιον πνευμα τους δι' ἀυτου ἀφεσιν ἁμαρτιων λαβοντας ἐν ὁις ἀει δυναμει μεν παρεστι και ἐναργως δε παρεσται ἐν τῃ δευτερᾳ ἀυτου παρουσιᾳ. το δε ἁιμα σταφυλης ἐιπειν τον λογον, δεδηλωκεν, ὁτι ἁιμα μεν ἐχει ὁ χριστος ὀυκ ἐξ ἀνθρωπου σπερματος; ἀλλ' ἐκ της του θεου δυναμεως.

Wir können nicht mit Sicherheit bestimmen, ob Justinus würklich eine solche Disputation mit einem Juden Tryphon gehabt hat; aber höchst wahrscheinlich hatten wenigstens manche Disputationen mit Juden ihm Veranlassung gegeben, einen solchen Dialog zu schreiben, so wie er sich dadurch eine solche Bekanntschaft mit der damaligen jüdischen Theologie erworben. Er war stets bereit, Juden und Heiden von seinem Glauben Rechenschaft zu geben. Da wir nicht wissen können, was Einkleidung und was Thatsache in diesem Dialog ist, können wir auch keine hinreichenden Merkmale zu chronologischen Bestimmungen in demselben finden; aber sicher ist es aus der Anführung der ersten Apologie, daß derselbe später als diese, und wahrscheinlich, nach dem Gesagten, später als beide Apologieen geschrieben worden.

Justin redet von der Kraft des Evangeliums aus eigener Erfahrung in dem Dialog, wie in den Apologieen: „Ich fand in der Lehre Christi — sagt er — die einzige sichere und heilbringende Philosophie, denn sie hat in sich eine Ehrfurcht gebietende Macht, welche diejenigen zurückhält, die sich vom rechten Wege entfernen, und die süßeste Ruhe wird denen, die sie üben, zu Theil. Daß diese Lehre süßer ist als Honig, erhellt daraus, daß wir, welche durch dieselbe gebildet worden, auch bis zum Tode seinen Namen nicht verläugnen."

Zu bedauern ist der Verlust eines Werkes des Justinus gegen alle häretische Sekten seiner Zeit und seines Werkes gegen den Marcion. Ob das Bruchstück eines Werkes über die Auferstehung, welches Johannes von Damaskus im achten Jahrhundert unter Justins Namen

mitgetheilt hat, ihm würklich zugehört, ist sehr zu bezweifeln; Eusebius, Hieronymus und Photius wußten nichts von einem solchen Werke desselben.

Zu den schönsten Denkmälern des christlichen Alterthums gehört ein Brief über das Charakteristische der christlichen Gottesverehrung im Verhältnisse zum Heidenthum und zum Judenthum, welcher Brief unter den Werken des Justinus sich befindet. Er enthält jene herrliche Schilderung des christlichen Lebens, von der wir schon oben etwas angeführt haben. Sprache, Gedanken, und das Schweigen der Alten beweisen, daß der Brief nicht von dem Justinus herrührt. Aber die darin herrschende christliche Einfalt spricht für das hohe Alterthum der Schrift, und dazu kommt dies: der Verfasser setzt das Judenthum und das Heidenthum in Eine Klasse, er scheint den jüdischen Cultus nicht von göttlicher Stiftung abzuleiten — und doch findet sich nichts eigentlich Gnostisches in der Schrift; eine solche Erscheinung konnte nur in einer sehr frühen Zeit statt finden.

Daraus aber, daß der Verfasser von dem Opfercultus der Juden wie einem noch vorhandenen redet, kann man nicht beweisen, daß er vor der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem geschrieben, denn in einer lebendigen Darstellung konnte er auch wohl das nicht mehr Vorhandene auf solche Weise vergegenwärtigen. Und, daß er sich einen Schüler der Apostel nennt, giebt auch kein sicheres chronologisches Merkmal, da er sich nach ihren Schriften und ihrer Lehre so nennen konnte, wenn anders diese Stelle im Anfange des §. 11. noch dem ächten Briefe zugehört.

Offenbar ist das Nachfolgende von einer anderen Hand, das was hier von dem jüdischen Volke, von dem göttlichen Ansehen des alten Testaments, von der den Bestimmungen der Väter sich anschließenden Orthodoxie gesagt wird, paßt durchaus nicht zu der in diesem Briefe herrschenden Geistesrichtung und Denkweise.

Justinus erwartete, wie er selbst in der zuletzt angeführten Apologie sagt, daß aus einer jener damals berüchtigten Klasse von Scheinheiligen, ein sogenannter Cyniker, Namens Krescens, der bei dem Volke viel galt und dasselbe gegen die Christen aufhetzte, ihm den Tod bereiten werde, denn er hatte sich insbesondere dadurch, daß er dessen Heuchelei bloßstellte, seinen Haß zugezogen. Nach dem Eusebius hätte Krescens sein dem Justin gedrohtes Vorhaben würklich ausgeführt; aber Eusebius führt zum Beleg eine Stelle von dem Schüler Justin's, dem Tatianus, an, welche doch keineswegs zum Beweise davon dienen kann, denn Tatian sagt dort nur [1]), daß Krescens dem Justin den Tod zu bereiten gesucht habe, woraus ja nicht folgt, daß dies würklich geschehen sey [2]).

Eusebius mag aber darin Recht haben, daß Justin unter der Regierung des Mark Aurel den Märtyrertod gestorben. Mit dieser Nachricht stimmt ein Bericht von dem Märtyrertode des Justinus und seiner Gefährten überein, der zwar durch keine zuverlässige Quelle auf uns gekommen [3]), der aber doch manche innere Merkmale

1) §. 19. orat. contra Graecos.

2) θανατῳ περιβαλειν πραγματευσασθαι.

3) In der Sammlung des Metaphrasten Symeon.

an sich hat, welche mehr für, als gegen die Aechtheit desselben sprechen [1]).

An Justin schließt sich dessen Schüler Tatian aus Assyrien an, von dem wir bereits in der Geschichte der gnostischen Sekten [2]) gesprochen haben. Er selbst giebt in der gleich zu erwähnenden einzigen Schrift, welche wir von ihm haben, Aufschluß über den Gang seiner religiösen Entwickelung. Er wurde im Heidenthum erzogen; viele Reisen gaben ihm Gelegenheit, die mannichfachen Arten des heidnischen Cultus, welche damals im römischen Reiche beisammen waren, kennen zu lernen. Keine unter allen konnte ihm als eine vernunftgemäße erscheinen, er erkannte, wie hier die Religion zum Dienst der Sünde gebraucht wurde, aber auch die gekünstelten allegorischen Deutungen der alten Mythen, als Symbole einer spekulativen Naturlehre, konnten ihm nicht zusagen, und es schien ihm eine Unehrlichkeit, sich an den Volkscultus anzuschließen, wenn man die allgemeine religiöse Ueberzeugung nicht theile und in der Götterlehre nichts anders als Symbole der Elemente und Kräfte der Natur sehe. Die Mysterien, in die er sich einweihen ließ, schienen ihm gleichfalls den Erwartungen, welche sie erregten, nicht zu entsprechen, und die einander

1) Daß kein Wundermärchen, nichts Uebertriebenes darin vorkommt, nichts was den einfachen Verhältnissen der Christengemeinden dieser Zeit widerspricht, daß man von dem Krescens darin gar nichts lieset, da zu erwarten wäre, daß ein Graeculus, der eine solche Leidensgeschichte gedichtet, von der Voraussetzung ausgehend, daß Krescens dem Justinus den Tod bereitet, ihn zu einer Hauptperson gemacht und viel von ihm gefabelt haben würde.

2) Band II. S. 762.

widerstreitenden Systeme der Philosophen gaben ihm keine sichere religiöse Ueberzeugung. Der Widerspruch, welchen er oft bei denen, die sich für Philosophen ausgaben, zwischen dem in ihrer Tracht, in ihren Mienen und in ihren Reden zur Schau getragenen Ernste und der Leichtfertigkeit ihres Wandels wahrnahm, machte ihn mißtrauisch. Als er sich in dieser Stimmung befand, geschah es, daß er zu dem alten Testament kam, auf welches ihn das, was er von dem hohen Alter dieser Schriften im Verhältniß zu der hellenischen Religion hörte, aufmerksam machte, was bei einem Syrier leicht der Fall seyn konnte. Er sagt selbst von dem Eindrucke, den das Lesen des alten Testaments auf ihn machte: „Diese Schriften fanden Glauben bei mir durch die Einfalt der Ausdrucksweise, das Ungesuchte bei den Redenden, die faßliche Darstellung der Schöpfungsgeschichte, durch das Voraussagen der Zukunft, durch das Heilsame der Gebote, und durch die vorherrschende Lehre von Einem Gott" [1]). Der Eindruck, den das Studium des alten Testaments auf ihn machte, scheint demnach für ihn die Vorbereitung zum Glauben an das Evangelium gewesen zu seyn [2]). Als er in dieser Gemüths-

rich-

1) Tatian hatte also schon früher das Unhaltbare des Polytheismus erkannt und war schon zu der Ueberzeugung gekommen, daß nur eine monotheistische Religion eine wahre seyn könne.

2) Auffallend wäre es dann, daß Tatian nachher gerade ein antijüdischer Gnostiker geworden wäre, aber wir bemerkten schon oben, S. 764, daß wir zu dieser Annahme keineswegs berechtigt sind.

richtung zu Rom ankam, wurde er dort durch den Justinus, von dem er mit großer Verehrung spricht, zum Christenthum bekehrt.

Nach dem Tode des letztern schrieb er seine „Rede an die Heiden", in der er die φιλοσοφια των βαρβαρων gegen die Verachtung der Hellenen, welche doch die Keime aller Wissenschaften und Künste ursprünglich von den Barbaren empfangen hätten, vertheidigt. In der Ansicht vom Verhältnisse der griechischen Philosophie sowohl als Religion zum Christenthum erkennen wir vielmehr den späteren als den früheren Justinus. Wir bemerkten bereits oben (S. 762), daß sich schon in dieser Schrift die Keime der spekulativ-asketischen Denkart zeigen, welche er wahrscheinlich aus Syrien mitgebracht hatte, wie auch die dunkle Schreibart den Syrer erkennen läßt. Zu den Heiden sagt er: „Warum wollt ihr die Staatsreligionen zum Kampfe gegen uns aufwiegeln? Und warum werde ich, wenn ich nicht euren Religionsgesetzen folgen will, als der Gottlosesste gehaßt? Der Kaiser gebietet, Abgaben zu entrichten, ich bin bereit sie zu bezahlen. Der Herr gebietet, zu dienen, ich weiß, wie ich ihm zu dienen habe, denn den Menschen muß man auf menschliche Weise ehren, fürchten aber allein den Gott, der von keinem menschlichen Auge gesehen, von keiner menschlichen Kunst begriffen werden kann. Nur wenn mir diesen zu verläugnen geboten wird, werde ich nicht gehorchen, sondern lieber sterben, um nicht als Lügner und Undankbarer zu erscheinen."

Auf den Tatian folgt Athenagoras, der seine Apologie (πρεσβεια περι χριςιανων) an den Kaiser

Mark Aurel und dessen Sohn Commodus richtete[1]. Von der Person dieses Mannes haben wir keine bestimmte Nachricht. Nur zwei unter den Alten nennen ihn, Methodius und Philippus von Sida, welcher der letzte Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule war, der Einzige, der von der Lebensgeschichte des Athenagoras etwas berichtet[2], was aber wegen der bekannten Unzuverlässigkeit dieses Schriftstellers, wegen des Widerspruches mit andern zuverlässigen Berichten und der unzuverlässigen Beschaffenheit, in welcher sein Bruchstück auf uns gekommen ist, durchaus keinen Glauben verdient. Weder was Athenagoras (s. oben) von der zweiten Ehe, noch was er von der Ekstase der als blinde Organe der Wirkung des göttlichen Geistes dienenden Propheten sagt, kann beweisen, daß er ein Montanist war, denn wie wir oben bemerkten, sagten hier die Montanisten nichts ganz Neues, sondern sie stellten eine schon vorhandene Denkweise über religiöse und sittliche Gegenstände nur auf die Spitze.

Von diesem Athenagoras haben wir noch eine Schrift zur Vertheidigung der Auferstehungslehre.

Mit den Apologeten nennen wir einen uns weiter nicht bekannten Hermias, der eine kurze Spottschrift

---

1) S. die Abhandlung Mosheims über die Abfassungszeit dieser Apologie in dem ersten Bande seiner commentationes ad hist. eccles. pertinentes.

2) Herausgegeben von Dodwell Dissertatt. in Irenaeum, er berichtet, daß Athenagoras unter dem Hadrian und Antonius Pius gelebt, diesen Kaisern seine Apologie übergeben, daß er vor dem Clemens Katechet zu Alexandria gewesen sey.

gegen die heidnischen Philosophen (διασυρμος των ἔξω φιλοσοφων) geschrieben hat. Er sucht eine Menge abgeschmackter und einander gegenseitig widersprechender Meinungen der griechischen Philosophen zusammenzustellen, ohne etwas Positives vorzutragen, ein Verfahren, das schwerlich irgend einen Nutzen haben konnte; denn um die Philosophischgebildeten zu überzeugen, wurde mehr erfordert als diese Deklamation, und bei den Ungelehrten bedurfte es einer solchen Verwahrung gegen die Irrthümer der Philosophen, oder einer solchen negativen Vorbereitung für den Glauben an das Evangelium nicht. Wir sehen in dem Hermias einen jener leidenschaftlichen Feinde der griechischen Philosophie, welche Clemens von Alexandria (s. oben) bekämpft, welche die griechische Philosophie nach jenem jüdischen Mährchen von der Mittheilung gefallener Engel ableiteten. Dieser Hermias wird in der Ueberschrift seines Buches ein Philosoph genannt; es kann immer seyn, daß er vor seiner Bekehrung in dem Philosophenmantel einherging, und sodann nach seiner Bekehrung von dem Enthusiasmus für die griechische Philosophie zum leidenschaftlichen Hasse gegen dieselbe überging. Nach einer verschiedenen Beschaffenheit der Gemüther kann eine Anschließung der neuen Denkweise an die frühere, wie bei einem Justinus und Clemens von Alexandria, oder ein schroffes Abstoßen der letzteren erfolgen.

Der Gemeinde in der großen Hauptstadt des östlichen römischen Asiens, — einem blühenden Sitze der Literatur, konnte es an wissenschaftlich gebildeten Kirchenlehrern nicht fehlen, und die Berührung mit gebildeten Heiden und mit den Gnostikern, deren Vaterland Syrien war, mußte

ihre schriftstellerische Thätigkeit anspornen. Unter dem Kaiser Mark Aurel wurde Theophilus Bischof dieser Gemeinde. Er schrieb nach dem Tode dieses Kaisers unter dem Commodus ein apologetisches Werk in drei Büchern, gerichtet an einen Heiden Autolykos, durch dessen Einwürfe gegen das Christenthum er dieses Werk zu schreiben veranlaßt worden, in welchem sich ein kenntnißreicher und denkender Mann zeigt; wir haben schon oben Einiges aus diesem Werke angeführt. Merkwürdig ist es, daß dieser Theophilus, der gegen Marcion und Hermogenes geschrieben, auch Commentare über die heilige Schrift verfaßt hatte. Wir sehen hier den Keim der exegetischen Richtung der antiochenischen Kirche, von der wir noch am Ende dieses Abschnittes reden werden. [1]).

---

1) Hieronymus führt c. 25. de vir. ill. einen Commentar desselben in evangelium (was das ganze corpus evangeliorum bezeichnen kann) und über die Sprüchwörter an, setzt aber hinzu: qui mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere. Aber in seiner Vorrede zu seinem Commentar über den Matthäus führt er ganz bestimmt Commentare des Theophilus an, und in seinem Briefe an die Algasia Tom. IV. f. 197. führt er, wie es scheint, eine erklärende Harmonie oder Synopsis der Evangelien von ihm an (qui quatuor Evangelistarum in unum opus dicta compingens). Es könnte wohl Alles dies nur Bezeichnung desselben Einen Werkes seyn. Wir haben von demselben nichts mehr (da die lateinischen Bruchstücke unter dem Namen des Theophilus diesem nicht zugehören), wenn nicht die Katenen noch Fragmente finden lassen. Die Probe, welche Hieronymus von seiner Auslegungsmethode giebt, ist fern von dem Geiste der späteren antiochenischen Schule, denn sie zeigt spielendes Allegorisiren, was auch wohl zu der alexandrini-

Eine eigenthümliche theologische Richtung bildete sich im Verlauf des zweiten Jahrhunderts in der kleinasiatischen Kirche aus. Hier erhielt zuerst jener antignostische praktisch-realistische Geist (den wir in der allgemeinen Einleitung zu diesem Abschnitt geschildert haben) eine feste Gestalt. Der praktisch-christliche Geist, der von der vieljährigen Würksamkeit des Apostels Johannes in diesen Gegenden ausgegangen war, der freilich durch Beimischung einer sinnlichen Richtung hier oft getrübt wurde, stellte sich der hier besonders um sich greifenden spekulativen Willkür der gnostischen Sekten und Schulen entgegen. Die treue Anhänglichkeit an die Lehren und die Verkündigungen, welche die ältesten Gemeindevorsteher sich aus dem Munde des Johannes selbst vernommen zu haben erinnerten, hielt dem Gnosticismus ein Gegengewicht, und diese kindlich frommen Männer einfachen Geistes hatten das Verdienst um die Entwickelung der Kirche, daß durch sie die Fortpflanzung der reinen Grundlehren des Evangeliums gesichert, der praktische Geist des Christenthums ungetrübt erhalten wurde, wenn sie auch aus der unreinen Quelle der Ueberlieferung, in der sich Göttliches und Menschliches bald vermischte, manche dem Wesen des Evangeliums fremdartige Nebenvorstellungen, die ihnen wichtig waren, mit aufnahmen. Wenn nur die Grundlehren des Christenthums und die Urkunden der ursprünglichen reinen Mittheilungen des göttlichen Wortes fortgepflanzt wurden, so war doch dafür gesorgt, daß sich das Christenthum durch seine innere göttliche Kraft von

schen Bildung, welche sich in dem zuerst angeführten Werke erkennen läßt, passen kann.

solchen Schlacken, die sich im Strom zeitlicher Entwickelung überall beimischen mußten, reinigen konnte. Hätte es aber der Richtung des Gnosticismus gelingen können, den Sieg zu erhalten, so wäre, indem sie das Grundwesen des Christenthums zerstört, die Sammlung der heiligen Urkunden der Willkür preis gegeben hätte, die Möglichkeit eines solchen Läuterungsprozesses dadurch abgeschnitten worden....

Es war das Streben dieser Kirchenlehrer, die übereinstimmende Ueberlieferung der christlichen Gemeinden, insbesondere der Gemeinden apostolischen Ursprungs, der Willkür der Gnostiker entgegenzustellen. Aus einem solchen Streben ging wahrscheinlich der erste Anfang einer Kirchengeschichte hervor, das Werk des kleinasiatischen zum Evangelium bekehrten Juden Hegesippus, der unter der Regierung des Kaisers Hadrianus und der Antoninen lebte und, vielleicht um Differenzen zwischen den Gemeinden jüdischen und heidnischen Gebrauchs auszugleichen oder um sich augenscheinlich von der Uebereinstimmung aller alten Gemeinden in dem wesentlichen Christenthum zu überzeugen, unter dem Antoninus Pius eine Reise nach Rom machte und sich dort eine Zeit lang aufhielt. Das Resultat seiner Nachforschungen und Sammlungen waren seine fünf Bücher kirchlicher Begebenheiten (πεντε ὑπομνηματα ἐκκλησιαςικων πραξεων). Er mag hier wohl manche unreine Ueberlieferung jüdischen Ursprungs aufgenommen haben und von manchen Irrthümern einer fleischlichen jüdisch-christlichen Denkart beherrscht worden seyn. Das Bild des Jakobus, der den Namen eines Bruders des Herrn führte, ist von ihm ganz nach ebionitischem Ge-

schmack ausgemalt worden [1]). Aus einer Anführung des monophysitischen Schriftstellers vom Ende des sechsten Jahrhunderts, des Stephanus Gobarus [2]), könnte man zwar schließen, daß er als eigentlicher Ebionit ein Gegner des Apostels Paulus gewesen sey; denn in dem fünften Buche seiner Kirchengeschichte sagt er nach Anführung der Worte 1 Corinth. 2, 9., „das kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist," — daß dies falsch sey, und daß diejenigen, welche solches sagten, die heilige Schrift und den Herrn Lügen strafen, als welcher sage: „Selig sind eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören," Matth. 13, 16. [3]). Wenn man diese Worte Hegesipp's auf die angeführte paulinische Stelle bezieht, so scheint daraus zu folgen, daß er denselben einer falschen Lehre beschuldigte, ihn wohl gar anklagte, daß er unter dem Namen der Schrift etwas angeführt habe, was sich nicht in derselben finde. Aber dieser Annahme steht die Zufriedenheit Hegesipp's mit der allgemeinen Kirchenüberlieferung, seine Verbindung mit der römischen Kirche entgegen. Nach dieser Annahme hätte er ja nothwendig ein Gegner beider seyn müssen. So viel wir, (ohne den Zusammenhang zu kennen, in welchem jene Worte bei dem Hegesipp standen,) urtheilen können, mögen wir daher vielmehr vermuthen, daß er dies nicht im Gegensatz

---

1) Euseb. II, 23.

2) Bei Photius cod. 235.

3) ματην μεν ἐιρησθαι ταυτα και καταψευδεσθαι τους ταυτα φαμενους των τε θειων γραφων και του κυριου λεγοντος u. s. w.

gegen Paulus, sondern in seinem heftigen Eifer gegen die Widersacher des fleischlichen Chiliasmus (welche wohl die angeführte paulinische Stelle und ähnliche anwenden konnten, um den sinnlichen Vorstellungen von der zukünftigen Glückseligkeit entgegenzutreten,) gesagt haben möchte.

Die Streitigkeiten über die Zeit der Osterfeier (s. oben) und über das montanistische Prophetenthum gaben neben der Polemik gegen die Gnostiker und der Apologetik gegen die Heiden nachher einen neuen Gegenstand für die schriftstellerische Thätigkeit dieser Kirchenlehrer. Das Verzeichniß der Schriften des Bischofs Melito von Sardes, den wir bereits als den Verfasser einer an den Kaiser Mark Aurel gerichteten Apologie angeführt haben, zeigt, mit welchen Dingen sich die kleinasiatischen Kirchenlehrer damals beschäftigten. Wir finden unter denselben folgende: über den rechten Wandel und über die Propheten, von der Prophezeiung, von der Kirche, von der Offenbarung des Johannes (welche Schriften sich sämmtlich auf den Gegenstand des montanistischen Streites beziehen konnten), der Schlüssel (ἡ κλεις), (vielleicht auch sich darauf beziehend, von dem Schlüssel der Kirche in Hinsicht der Pönitenzstreitigkeiten), eine Abhandlung über den Sonntag (vielleicht in Beziehung auf die Streitigkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen über die Sabbaths- oder Sonntagsfeier), von der Körperlichkeit Gottes [1]), Vertheidigung

1) περι ἐνσωματου θεου, diese Worte könnten zwar verstanden werden: von dem im Körper erschienenen Gott, also von der Menschwerdung Gottes, aber die Vergleichung mit der Nachricht des glaubwürdigen Origenes von dem Inhalte dieses Buches fragment. commentar. in Genes. Vol. II. opp. fol. 25. nöthigt zu der gegebenen Erklärung.

jener sinnlichen antignostischen Auffassung. Auf die Polemik gegen den Gnosticismus konnte sich auch der Inhalt folgender Schriften beziehen: von der Natur des Menschen, von der Schöpfung, der Seele oder vom Körper oder vom Geist, von der Geburt Christi, von der Wahrheit, vom Glauben, von den Sinnen des gläubigen Gehorsams [1]). Die wichtigen, in das Leben der Kirche dieser Zeit so sehr eingreifenden Gegenstände lassen uns den Verlust dieser Schriften desto mehr bedauern.

Ein Zeitgenosse Melito's war der schon oben genannte Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Phrygien; seine Schriften, obgleich nicht so zahlreich, beschäftigten sich mit manchen ähnlichen Gegenständen [2]).

Aus der Schule jener kleinasiatischen Kirchenlehrer ging Irenäus hervor, welcher, nach dem Märtyrertode des Pothinus, Bischof der Gemeinde zu Lyon und Vienne wurde (s. oben). Er erinnerte sich noch in seinem hohen Alter, was er aus dem Munde des alten Polykarp in seiner Jugend von dem Leben und der Lehre Christi und der Apostel vernommen hatte. In einem, an einen Irrlehrer Florinus, mit dem er in seiner Jugend bei dem

---

1) Das Verzeichniß der Schriften bei Euseb. IV, 26.

2) Wenn man in den Katenen, besonders der zu Leipzig 1772 herausgegebenen Katene des Nicephorus über den Oktateuchus, die diesem Apollinaris zugehörenden Bruchstücke von denen, welche dem Apollinaris von Laodicea zugehören, gehörig sonderte, und die Bruchstücke bei Eusebius und in dem Chronicon Paschale Alexandrinum damit vergliche, ließe sich eine bestimmtere Charakteristik dieses Kirchenlehrers geben.

Polykarpus zusammen gewesen war, gerichteten Schreiben sagt er: „Diese Lehren haben dir die Aeltesten, die uns vorangegangen sind, die auch mit den Aposteln umgingen, nicht überliefert, denn als ich noch Knabe war, sah ich dich in Kleinasien bei dem Polykarp, denn ich führe das, was damals geschah, mehr als was jetzt geschieht, im Gedächtniß; was wir in der Kindheit vernommen haben, wächs't mit der Seele und wird eins mit ihr, so daß ich den Ort beschreiben kann, an welchem der selige Polykarp saß und sprach, sein Ein- und Ausgehen, seine Lebensweise und seine Körpergestalt, die Vorträge, welche er an die Gemeinde hielt, wie er von seinem Umgang mit dem Johannes und mit den Uebrigen, welche den Herrn gesehen hatten, erzählte; wie er ihre Reden berichtete, was er von ihnen über den Herrn, dessen Wunder und dessen Lehre vernommen hatte. Da er alles von den Augenzeugen seines Lebens empfangen hatte, erzählte er es übereinstimmend mit der Schrift. Dies hörte ich auch damals vermöge der mir widerfahrenen Gnade Gottes eifrig an, und schrieb es nicht auf Papier, sondern in meinem Herzen nieder, und stets bringe ich es mir durch die Gnade Gottes wieder in frische Erinnerung. Und ich kann vor Gott bezeugen, daß wenn der selige und apostolische Presbyter Solches gehört hätte, so würde er aufgeschrieen, sich die Ohren verstopft, und nach seiner Gewohnheit gesagt haben: „„o mein guter Gott, auf welche Zeiten hast du mich bewahrt, daß ich das aushalten muß!““ und er würde von dem Orte, wo er sitzend oder stehend solche Reden gehört hätte, hinweg geflohen seyn“ [1]). Der Geist, der sich hier

1) Euseb. V, 20.

ausspricht, ging auf den Irenäus über. Von seiner eigenthümlichen praktischen Geistesrichtung in der Auffassung und Behandlungsweise der Glaubenslehre, von seinem Eifer für das wesentlich Christliche und seiner Mäßigung und Geistesfreiheit bei Streitigkeiten über unwesentliche äußerliche Dinge haben wir schon oben gesprochen. Wir bemerkten auch schon, daß er wahrscheinlich als Friedensvermittler zwischen den Montanisten und ihren heftigen Widersachern auftrat. Diese Annahme paßt zu dem Geist seiner Schriften am besten, denn daß er manche Meinungen und Richtungen hatte, welche mit dem Geiste des Montanismus übereinstimmen, welche daher auch dazu beitrugen, ihn einem Tertullian besonders theuer zu machen, das kann, nach den oben gemachten Bemerkungen über das Verhältniß des Montanismus zur kirchlichen Denkart, durchaus nicht zum Beweise dafür dienen, daß er ein Montanist gewesen sey. Wäre er eifriger Montanist gewesen, so würde er schwerlich haben unterlassen können, wo er ein Lieblingsthema des Montanismus berührte, sich auch auf die, durch den Paraklet ertheilten neuen Aufschlüsse zu berufen; er beruft sich aber immer nur auf die Schrift oder die Ueberlieferungen jener kleinasiatischen Aeltesten. Man kann zwar durchaus nicht annehmen, daß, wo er [1]) von der Verdammung der falschen Propheten redet, er darunter die montanistischen Propheten meine, denn dazu war er höchst wahrscheinlich zu günstig gegen die Montanisten gestimmt; aber als eifriger Montanist würde er schwerlich hier haben unterlassen können, mit den falschen Propheten auch die Gegner der wahren Propheten zu erwähnen, da er hier

1) L. IV. c. 33. §. 6.

alles Verdammliche zusammenrechnet. Statt dessen folgt sodann eine Stelle, welche vielmehr den friedliebenden Geist des Irenäus, der die Spaltung zwischen den montanistischen Gemeinden und den übrigen Kirchen zu verhindern suchte, der auch unter den Passahstreitigkeiten Frieden stiftete, charakterisirt: „Der Herr wird auch diejenigen richten, welche Spaltungen erregen, welche von der Liebe Gottes leer sind und ihren eigenen Vortheil suchen, aber nicht die Einheit der Kirche, — welche aus kleinen und geringfügigen Ursachen den großen und herrlichen Leib Christi zerschneiden, und so viel an ihnen ist, vernichten, die in Wahrheit Mücken durchseihen und ein Kameel verschlucken. Sie können aber kein so großes Gut stiften, als der Schaden der Spaltung ist." Nach diesem Grundsatze handelte Irenäus unter den Osterstreitigkeiten (s. oben) [1].

Das Hauptwerk des Irenäus, welches größtentheils nur in der alten buchstäblichen lateinischen Uebersetzung mit manchen bedeutenden Bruchstücken der griechischen Urschrift auf uns gekommen, ist seine Widerlegung der gnostischen Systeme in fünf Büchern, welches Werk uns das anschaulichste Bild von seinem Geiste gewährt.

Viele Schriften des Irenäus kennen wir nur dem Namen nach. Er selbst citirt eine Schrift, in welcher er von einem Gegenstand gehandelt hatte, welcher der Geistesrichtung dieser Kirchenlehrer ferner zu liegen scheint, „von dem Eigenthümlichen des paulinischen Styls," den

1) Auch aus der Art, wie Tertullian adv. Valentinian. c. 5. den Irenäus nennt, läßt sich schließen, daß er kein Montanist war, denn er würde ihn sonst, wie den gleich nachfolgenden Proculus, „noster" genannt haben.

bei ihm häufig vorkommenden Hyperbaten [1]). Vermuthlich handelte die Schrift nicht besonders von der eigenthümlichen Ausdrucksweise dieses Apostels, sondern gelegentlich berührt Irenäus diesen Gegenstand, indem er die Willkür der gnostischen Exegese bekämpfte, welche allerdings mit theosophischem Hochmuth (s. oben) die einfachen Regeln jeder richtigen Auslegung verachtete. Er bemerkt richtig, daß dieses Eigenthümliche des paulinischen Styls in dem gewaltigen Gedankendrange seines feurigen Geistes seinen Grund habe [2]); — welcher Bemerkung, da sie die Anerkennung der natürlichen menschlichen Eigenthümlichkeit bei der Mittheilung des heiligen Geistes voraussetzt, auch ein freierer und richtigerer Inspirationsbegriff zum Grunde liegt, wenn sich gleich Irenäus dessen nicht bewußt wurde.

Man sieht übrigens an diesem Beispiele, was wir schon oben bemerkten, daß der Gegensatz gegen den Gnosticismus die Bildung gesunder hermeneutischer Principien anregte, obgleich diese denn doch nicht immer richtig angewandt, sondern wie bei dem Irenäus an der angeführten Stelle, die Anwendung durch ein augenblickliches dogmatisch-polemisches Interesse zuweilen irre geleitet wurde.

Von den Schriften dieses Kirchenlehrers, welche wir bei den Alten genannt finden, erwähnen wir nur noch zwei Briefe, welche nach ihrem Zwecke eine historische Wichtigkeit haben, da Spaltungen in der römischen Gemeinde durch dieselben beigelegt werden sollten. Der Eine gerich-

1) L. III. c 7. quemadmodum de multis et alibi ostendimus hyperbatis eum utentem.

2) Propter velocitatem sermonum suorum et propter impetum, qui in ipso est, spiritus.

tet an einen Blastus, welcher vermuthlich Presbyter der römischen Gemeinde war. Die Nachricht in den Zusätzen zu Tertullian's Präscriptionen könnte wohl ihre Richtigkeit haben: daß Blastus als Anhänger des kleinasiatischen Gebrauchs in Hinsicht der Zeit der Osterfeier eine Spaltung in der römischen Gemeinde veranlaßt hatte. Dies paßt ganz für die Zeit des römischen Bischofs Victor, vielleicht, daß er auch noch manches andere Judaisirende damit verband.

Der andere Brief war an einen Presbyter Florinus gerichtet, mit welchem Irenäus in früher Jugend bei dem alten Polykarp zusammen gelebt hatte, und der, wie es scheint, den Monarchianismus, oder die Lehre von dem Einen Schöpfer alles Daseyns, so auf die Spitze getrieben hatte, daß er Gott auch zum Urheber des Bösen machte [1]).

1) Aus dem Titel des Buches, wie ihn Eusebius V, 20 anführt, läßt sich das Eigenthümliche der Meinungen des Florinus schwer herausfinden. Der Titel nämlich: περι μοναρχιας η περι του μη ειναι τον θεον ποιητην κακων. Den ersten Theil dieses Titels könnte man wohl so verstehen, daß Florin als gnostischer Dualist die Lehre von der μοναρχια geläugnet hätte; aber dazu paßt der zweite Theil nicht, denn dieser kann sich nicht darauf beziehen, daß Florin ein absolut böses Princip oder einen Demiurgos als Urheber einer mangelhaften Weltordnung angenommen hätte, in diesem Falle hätte es heißen müssen: περι του μη ειναι θεον τον ποιητην κακων. Es kann demnach nicht anders verstanden werden, als daß Irenäus zeigen wollte, wie man die Monarchia behaupten müsse, ohne doch die μια αρχη zur αρχη των κακων zu machen, und daß also Florin Gott zum Urheber des Bösen gemacht hatte, sey es nun nach einer absoluten Prädestinationslehre, die manche ungebildete Christen aus zu buch-

Als ein Schüler des Irenäus wird von Photius [1]) Hippolytus genannt, der unter den Kirchenschriftstellern in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts einen bedeutenden Platz einnahm, von dessen Werken uns aber leider nur sehr Weniges geblieben ist. Zwar kann das Zeugniß des Photius an und für sich die Nachricht, daß er ein Schüler des Irenäus gewesen, nicht hinreichend beglaubigen; da aber, wie aus seiner Anführung erhellt, Aeußerungen des Hippolytus selbst über sein Verhältniß zu dem Irenäus vor seinen Augen lagen, da in der theologischen Geistesrichtung desselben, so weit wir diese aus den Bruchstücken und Titeln seiner Schriften (in so

---

stäblich verstandenen Stellen des alten Testaments sich bildeten, (Nach Origenes Philocal. c. 1. p. 17. τοιαυτα ὑπολαμβανοντες περι του θεου, ὁποια οὐδε περι του ὠμοτατου και ἀδικωτατου ἀνθρωπου.) oder, daß er Gott zum Schöpfer eines absolut bösen Wesens, sey es eines bewußten oder eines bewußtlosen (einer ὑλη) machte. Ferner, wenn Florin bloß eine von den gewöhnlichen gnostischen Lehren über den Ursprung des Bösen gehabt hätte, so würde Irenäus auch nicht gesagt haben, daß selbst noch kein Häretiker gewagt habe, Solches vorzubringen. Und auch wenn Eusebius sagt, daß Florin nachher von den valentinianischen Lehren sich habe fortreißen lassen, und Irenäus dadurch bewogen worden, sein Buch περι ὀγδοαδος gegen ihn zu schreiben (s. oben bei den gnostischen Systemen), so scheint ja daraus hervorzugehen, daß die frühere Lehre Florins keine gnostische war. Es ließe sich nun denken, daß, da Florin das Unhaltbare einer Theorie erkannte, welche die Ursache des Bösen in Gott setzte, er in das andre Extrem verfiel, ein selbstständiges Princip des Bösen außerhalb Gottes zu setzen.

1) Cod. 121.

fern diese auf den Inhalt derselben und die Tendenz seiner schriftstellerischen Thätigkeit schließen lassen) kennen, nichts sich findet, was dieser Annahme widerstreitet, vielmehr Manches, was ihr günstig ist, so können wir diese Nachricht wohl gelten lassen.

Hippolytus war Bischof. Da aber weder Eusebius noch Hieronymus die Stadt anzugeben wußte, in der er Bischof war, so können wir nichts Bestimmtes darüber sagen, und es können weder die späteren Nachrichten, welche sein Bisthum nach Arabien versetzen [1]), noch die anderen, welche sein Bisthum in die Nähe von Rom setzen [2]), in Erwägung kommen. Allerdings spricht Manches dafür, daß er im Orient, Manches hingegen dafür, daß er im Occident seinen Würkungskreis hatte. Es ließe sich wohl Beides durch Unterscheidung der verschiedenen Zeiten mit einander vereinigen, und eben dies, daß er zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Gegenden seinen Würkungskreis hatte, könnte auch die Unbestimmtheit der alten Nachrichten veranlaßt haben.

Das vollständige Verzeichniß seiner Schriften erhält man, wenn man die Angaben bei Eusebius und Hieronymus, die Anzeige seiner Werke, welche sich bei seiner im J. 1551 bei Rom auf dem Wege nach Tivoli ausgegrabenen marmornen Bildsäule findet [3]), die Nachrichten

1) Nach Einiger Vermuthung Portus Romanus, Aden in Arabien, zu welcher Sage vielleicht bloß die mißverstandene Stelle des Eusebius VI, 20. Veranlassung gegeben hat.

2) Portus Romanus, Ostia.

3) Wo er auf seinem Bischofsstuhl der καθέδρα oder der θρο-

richten des Photius und den Katalog des nestorianischen Schriftstellers aus dem dreizehnten Jahrhundert, Ebedjesu [1]), vergleicht: Wir sehen daraus, daß er verschiedenartige exegetische, dogmatische, dogmatisch polemische, chronologische Schriften und Homilieen geschrieben hat.

Wir erwähnen nur die ihrem Gegenstande nach historisch merkwürdigen unter seinen Schriften. In Rücksicht der exegetischen deutet Hieronymus an, daß er mit dem Beispiele ausführlicher Schriftauslegungen dem Origenes vorangegangen sey, und daß dessen Freund Ambrosius (s. unten) diesen aufgefordert habe, demselben nachzufolgen. Er muß auch irgendwo, sey es zu Alexandria oder in Palästina, Arabien, mit dem Origenes zusammen gekommen seyn, da Hieronymus eine Homilie des Hippolytus zum Preise des Heilandes anführt, welche er in Gegenwart des Origenes gesprochen hatte [2]). Seine Exegese war, nach den wenigen Bruchstücken zu urtheilen, eine allegorisirende.

In dem Verzeichnisse seiner Schriften bei jenem alten Denkmahl kommt vor ein Werk: ὑπερ του κατα Ἰω-

---

νος sitzend dargestellt ist, unter ihm der von ihm verfertigte sechszehnjährige Ostercyklus, κανων ἑκκαιδεκαετηρινος, über welchen man eine genauere Untersuchung findet in dem II. Bande von Ideler's Handbuch der Chronologie, S. 214 u. d. f. Das Monument selbst abgedruckt in dem ersten Bande von Fabricius Ausgabe der Werke des Hippolytus.

1) Bei Assemani Bibliotheca Orientalis. T. III. P. I.

2) Es würde für die Geschichte des Epiphanien- und Weihnachtsfestes vielleicht lehrreich seyn, wenn uns diese Homilie geblieben wäre.

αυτην ευαγγελιου και ἀποκαλυψεως. Es kann dies schwerlich ein Commentar über diese beiden biblischen Bücher seyn, wenn gleich Hieronymus einen Commentar des Hippolytus über die Apokalypse anzuführen scheint, sondern es zeigt dieser Titel vielmehr eine Vertheidigungsschrift derselben an. Dies stimmt auch überein mit dem Titel, welchen Ebedjesu diesem Werke giebt. Man müßte dann denken an eine Vertheidigung der Aechtheit dieser biblischen Bücher und an eine Rechtfertigung derselben gegen die Einwürfe der Aloger. Wenn hier Hippolytus als Gegner der Ultraantimontanisten erscheint, so stimmt dies auch damit zusammen, daß er ein Werk über die Charismata geschrieben hatte [1]). Hierbei könnte noch berücksichtigt werden, daß von dem Stephanus Gobarus bei Photius l. c. die Urtheile des Hippolytus und des Gregorius von Nyssa über die Montanisten einander entgegengesetzt wurden, woraus zu schließen ist, daß jener zu den Vertheidigern der Montanisten gehörte. Ob auch die κεφαλαια προς Γαιον, welche Ebedjesu ihm zuschreibt, hiermit in Anschlag zu bringen sind (wenn nämlich dieser Cajus der heftige Gegner des Montanismus seyn sollte), läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen.

Man führt von dem Hippolytus ein Werk gegen zwei und dreißig Häresieen an, welches mit der Häresie des Noëtus, (dem Photius zufolge,) schloß. Er

---

1) Es läßt sich nicht ganz sicher bestimmen, ob dies Werk den Titel führte: ἀποστολικη παραδοσις περι χαρισματων, oder ob das Werk über die Charismata und die Darstellung der apostolischen Ueberlieferung zwei verschiedene waren.

erklärte, wie Photius anführt, daß er in diesem Werke den Inhalt einer Reihe von Predigten des Irenäus gegen diese Irrlehrer benutze [1]). Die uns erhaltene Schrift desselben gegen den Noët, welche wahrscheinlich den Beschluß dieses Werks ausmachte, haben wir schon oben angeführt.

Wir haben noch von ihm eine unbedeutende Schrift: von dem Antichrist, die auch Photius kannte. Derselbe citirt von ihm einen Commentar über den Daniel, aus welchem er das Merkwürdige anführt [2]), daß er das Ende der Welt auf fünf hundert Jahre nach Christi Geburt setzte. Darin, daß er diesen Zeitraum später setzte, als man es sich in der ersten Kirche vorzustellen gewohnt war, erkennt man die Folgen der Zeit des Friedens, in welcher sich die Kirche damals, unter dem Alexander Severus, befand.

In dem Verzeichnisse der Schriften des Hippolytus auf jenem Denkmahle kommt ein προτρεπτικον προς Σεβηρειναν vor. Es ist kaum daran zu zweifeln, daß dieses dieselbe Schrift sey, aus welcher Theodoret in seinem ἐρανιςης mehrere Stellen anführt unter dem Titel eines Briefes an eine Königin oder Kaiserin (προς βασιλιδα), welche Stellen Fabricius in seiner Ausgabe des Hippolytus gesammelt hat. Der Inhalt derselben entspricht dem Titel, den die Schrift auf dem Denkmahle führte: es ist eine Erörterung der christlichen Glau-

---

1) Die Worte des Photius: ταυτας (τας αἱρεσεις) δε φησιν ἐλεγχοις ὑποβληθηναι ὁμιλουντος Εἰρηναιου· ὧν και συνοψιν ὁ Ἱππολυτος ποιουμενος τοδε το βιβλιον φησι συντεταχεναι.

2) Cod. 202.

benslehre, zum Besten einer Heidin. Jene Severina muß also eine Königin oder Kaiserin gewesen seyn. Aber der Name Severina kann schwerlich ganz richtig seyn, es muß Severa heißen, und es ist höchst wahrscheinlich an die Severa, welche Gattin des Kaisers Philippus Arabs war (s. oben), zu denken.

Einen ganz eigenthümlichen Charakter erhielt die theologische Entwickelung der nordafrikanischen Kirche, deren theologischer Geist sich von Tertullianus bis zu Augustinus immer fester gestaltete, und durch den Augustinus nachher auf die ganze abendländische Kirche den größten Einfluß erhielt.

Tertullianus ist besonders wichtig zugleich als der erste Repräsentant der theologischen Geistesrichtung in der nordafrikanischen Kirche und als Repräsentant der montanistischen Denkart. Er war ein Mann von feurigem, tiefem Geiste, warmem und tiefem Gemüth, geneigt, sich dem Gegenstand seiner Liebe mit ganzer Seele und Kraft hinzugeben, und alles diesem Fremdartige schroff abzustoßen. Er hatte vielfache verschiedenartige Kenntnisse, die aber unorganisch, ohne wissenschaftliche Ordnung in seinem Geiste zusammenkamen. Sein Tiefsinn war nicht mit logischer Klarheit und Besonnenheit verbunden; eine, in sinnlichen Bildern sich bewegende, heiße, regellose Einbildungskraft beherrschte ihn. Seine feurige und schroffe Gemüthsart und seine frühere Bildung als Advokat oder Rhetor trieben ihn leicht, besonders in der Polemik, zu rhetorischen Uebertreibungen. Wenn er eine Sache, von deren Wahrheit er überzeugt war, vertheidigt, sieht man oft in

ihm den Advokaten, der nur alle Gründe zusammensucht, durch die er seiner Sache helfen kann, wahre Gründe und durch blendenden Schein täuschende Sophismen; sein reicher Witz selbst führte ihn dann zuweilen von dem einfachen Wahrheitssinne ab. Was dem christlichen Geschichtsbetrachter diesen Mann zu einer besonders wichtigen Erscheinung machen muß, ist dies, daß das Christenthum die Seele seines Lebens und seines Denkens ist, daß sich aus dem Christenthum eine ganz neue reiche innere Welt ihm entwickelt; aber der Sauerteig des Christenthums mußte seine feurige, kräftige und dabei rohe Natur erst ganz durchdringen und verklären; wir finden den neuen Wein in einem alten Schlauche, so daß der Geschmack, den er in demselben angenommen hat, denjenigen, der nicht Kenner ist, leicht irre machen kann. Tertullian hatte oft mehr in sich als er aussprechen konnte, dem überschwenglichen Geist fehlte die angemessene Form. Er mußte sich für den neuen geistigen Stoff erst eine Sprache schaffen — und zwar aus dem rohen punischen Latein, — ohne daß ihm eine logisch-grammatische Bildung dabei zur Hülfe kam, und so wie er in dem Strom der Gedanken und Gefühle von seinem Feuer fortgerissen wurde. Daher das oft Schwierige, Dunkle, aber auch das Originelle, Anregende in seiner Darstellungsweise. Daher dieser große Kirchenlehrer, der große Gaben mit großen Fehlern verbindet, so oft verkannt worden ist von denen, welche mit dem Geiste in der unbeholfenen Form sich nicht befreunden konnten.

Quintus Septimius Florens Tertullianus wurde geboren in den späteren Zeiten des zweiten Jahrhunderts, wahrscheinlich zu Carthago, der Sohn eines

Centurio im Dienste des Proconsul zu Carthago. Er war zuerst Advokat oder doch Rhetor, und trat erst in männlichen Jahren zum Christenthum über; er erhielt dann, wenn die Nachricht des Hieronymus richtig ist, das Amt eines Presbyters. Es frägt sich aber, ob zu Rom oder zu Carthago. Das Letztere ist das an und für sich Wahrscheinlichste, da er in verschiedenen, zu verschiedener Zeit abgefaßten Schriften als ein zu Carthago ansäßiger redet, wenn gleich die Berichte des Eusebius und des Hieronymus für die andere Annahme sprechen könnten [1]).

---

1) Die Worte des Eusebius II, 2. των μαλιστα επι Ῥωμης λαμπρων sagen nicht geradezu, daß er als Christ in der römischen Kirche einen bedeutenden Platz einnahm, sondern können nach dem Zusammenhange auch recht gut heißen, daß er vor seinem Uebertritte zum Christenthum als Jurisconsultus in Rom besonderes Ansehen hatte (denn die willkürliche Uebersetzung des Rufinus, „inter nostros scriptores admodum clarus," muß auf jeden Fall verworfen werden); aber man könnte denn freilich doch schließen: wenn Tertullian als Heide zu Rom lebte, und dort in so großem Ansehen stand, so ist es auch wahrscheinlich, daß er dort zuerst ein geistliches Amt bekleidete. Hieronymus sagt, daß er durch den Neid und die Beleidigungen der römischen Geistlichkeit bewogen worden sey, zum Montanismus überzutreten. Aber solche Erzählungen, mit denen sich die alten Kirchenlehrer herumtrieben, sind immer sehr verdächtig, weil man gar zu sehr geneigt war, den Abfall von der katholischen Kirche zu den Häretikern überall von äußerlichen Ursachen abzuleiten — und Hieronymus insbesondere war, obgleich er in der römischen Kirche die Cathedra Petri verehrte, doch geneigt, den römischen Geistlichen, welche ihm während seines Aufenthaltes in Rom, besonders nach dem Tode des Damasus, so vielen Verdruß gemacht, Böses nachzusagen,

Der Uebertritt Tertullian's zum Montanismus läßt sich aus der Verwandtschaft desselben mit seiner ursprünglichen Geistes- und Gemüthsrichtung genugsam erklären. Seine Schriften beziehen sich auf die vielseitigsten Gegenstände der christlichen Lehre und des christlichen Lebens, und wichtig ist es hier besonders, diejenigen unter seinen Schriften, welche ein montanistisches Gepräge an sich tragen, von denen, welche keine Spur des Montanismus enthalten, zu unterscheiden [1]).

---

und sie insbesondere des Neides gegen große Talente zu beschuldigen.

1) Eine ausführlichere Erörterung dieses Gegenstandes habe ich in meiner Monographie über den Tertullianus gegeben. Ich will hier nur Einiges in Beziehung auf die von dem Herrn Doctor von Cölln gegen meine Behauptungen gemachten Einwendungen hinzufügen. Es soll ein Merkmal des Montanismus darin enthalten seyn, wenn Tertullian in dem Buche de patientia c. 1. sagt: bonorum quorundam, sicuti et malorum, intolerabilis magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea, sola gratia divinae inspirationis operetur. Ich muß nun zwar allerdings die in meinem Tertullian S. 161. ausgesprochene Behauptung, daß bei dieser Stelle nichts anders als die allgemeine christliche Lehre, welche die Würkung alles Guten in den Gläubigen auf den heiligen Geist zurückführt, enthalten sey, zurücknehmen. Es liegt in der Stelle diese Idee: Zwar bedarf es zu allem Guten nicht allein der menschlichen eigenen Anstrengung, sondern auch der Mittheilung des heiligen Geistes. Je höher der Grad des Guten ist, desto mehr bedarf es dazu der Würkung des heiligen Geistes. Nun giebt es aber so hohe Grade des Guten, Eigenschaften und Gaben von solcher Erhabenheit, daß der Mensch nichts dazu thun kann, um sie sich zu erwerben. Sie sind nur freie Mittheilungen des heiligen Geistes, der Mensch verhält sich hier gegen die

Schwierig ist die Entscheidung der Frage, ob Tertullian immer in derselben Verbindung mit der monta-

---

Würkung des heiligen Geistes nur leidend. Das sind die von den gewöhnlichen christlichen Tugenden zu unterscheidenden Charismata. Das ist nun freilich etwas anders als die Lehre, die jeder Christ aus der Bibel schöpfen mußte, aber darum ist sie noch nicht montanistisch zu nennen. Auch aus der ursprünglichen Geistesrichtung Tertullian's konnte eine solche Ansicht hervorgehen. Wir bemerkten ja schon oben, daß die montanistische Ansicht von gewissen Würkungen des heiligen Geistes, bei denen sich der Mensch nur leidend verhalte, keinesweges eine ganz neue war, sondern daß dieselbe sich an eine schon längst vorhandene Vorstellungsweise anschloß.

Die Stelle von den Fasten und Enthaltungen kann durchaus nicht als Zeugniß von dem Montanismus des Verfassers angesehen werden, denn eine freiwillige ἄσκησις fand ja bei Vielen statt, die keine Montanisten waren (s. oben). Das „jejunia conjungere" könnte sogar, obgleich nicht nothwendig, von einer nicht montanistischen superpositio (Fortsetzung der Fasten vom Freitag auf den Sonnabend, an dem kein Montanist fastete) verstanden werden. Und es bleibt dabei, daß die ganze Art, wie hier von dem Bußwesen gesprochen wird, der ganze Geist der Milde, der hier weht, nicht montanistisch ist.

Was das Werk von den Präscriptionen betrifft, so finde ich auch in Rücksicht dessen mich nicht veranlaßt, meine Meinung von dem nicht montanistischen Ursprung zu verändern. Die Worte „alius libellus hunc gradum sustinebit" contr. Marcion. L. I. c. 2. konnte Tertullian von einer schon geschriebenen Schrift gebrauchen, gleichviel, ob einer eigenen oder fremden, indem er sie als Verfechterin personificirt darstellte. Daraus, daß er in dem Glaubenssymbole, c. 13., die Lehre von der Schöpfung aus Nichts besonders hervorhebt, folgt keineswegs, daß er schon mit dem Hermogenes einen Kampf zu bestehen

nistischen Parthei blieb, oder ob er sich späterhin wieder mehr zur katholischen Kirche hinneigte und einen Mittelweg zwischen beiden Partheien zu bilden suchte. Die Berichte des Augustinus [1]) und des Prädestinatus [2]), so wie die Nachricht des Letztern [3]) von einem montanistischen Werke Tertullians, in welchem er die Zahl der Streitpunkte zwischen beiden Partheien zu verringern gesucht, sprechen wohl für das Letztere — und nach dieser Annahme könnte manche gemäßigte montanistische, oder an den Montanismus anstreifende Schrift Tertullians eine andere Zeitbestimmung erhalten. Aber diese Nachrichten sind

gehabt, denn auch in der Polemik gegen die Gnostiker mußte diese Bestimmung hervorgehoben werden, und die Verbindung, in welcher diese Worte dort stehen, spricht vielmehr dafür, daß er an die Gnostiker, als daß er an den Hermogenes dabei dachte. Uebrigens ist es aus c. 30. allerdings gewiß, daß, als Tertullian dies Buch schrieb, Hermogenes schon mit seinen eigenthümlichen Behauptungen aufgetreten war; aber es läßt sich gar nicht beweisen, daß nicht Hermogenes schon lange Zeit, bevor Tertullian sein Buch gegen ihn schrieb, seine Meinungen vorgetragen haben konnte. Aus der Art, wie Tertullian in den Präscriptionen ihn nur so beiläufig nennt, könnte die Vermuthung gezogen werden, daß er ihm damals noch keine so wichtige Person war, daß erst das noch hinzukommende montanistische Interesse ihn später bewog, sich in eine ausführlichere Bekämpfung der Lehren des Hermogenes einzulassen. Die Art, wie er von der Emanation des Logos spricht, kann nicht montanistisch heißen, denn nach derselben Vorstellungsweise spricht er in dem anerkannt nicht montanistischen Apologeticus c. 21.

1) haeres. 86.

2) h. 86.

3) h. 26.

doch nicht hinlänglich glaubwürdig. Von der Gemüthsart Tertullians läßt es sich wohl denken, daß er bei seiner Denkart, wie sie sich einmal gebildet, verharren und in dem Gegensatze sich immer mehr verhärten konnte. Die besondere Sekte der Tertullianisten, welche sich im fünften Jahrhundert zu Carthago finden läßt, ist kein Beweis für jene Annahme, denn es ist möglich, daß jene Sekte, an den eigenthümlichen Meinungen Tertullians festhaltend, sich erst später, da sie von der Mittheilung mit den montanistischen Gemeinden in Asien getrennt war, gebildet hätte.

Das Studium der Schriften Tertullians hatte offenbar besondern Einfluß auf die dogmatische Entwickelung des Cyprianus. Hieronymus erzählt nach einer Ueberlieferung, welche von einem Sekretär des Cyprianus herrühren sollte, daß dieser täglich etwas aus Tertullians Schriften las und ihn schlechthin den Lehrer zu nennen pflegte [1].

Von dem Charakter, der Würksamkeit und den wichtigsten Schriften Cyprians haben wir schon in verschiedenen Stellen Hinlängliches gesagt. Wir erwähnen nur noch eine merkwürdige Schrift Cyprians, seine drei Bücher der testimonia, eine Sammlung der wichtigsten Bibelstellen, zum Beweise, daß Jesus der im alten Te-

1) Da magistrum, sagt er zu seinem Notarius Hieronymus de viris illustrib: c. 53. Um zu sehen, wie er Tertullians Schriften benutzte, muß man insbesondere die Schriften Cyprians de oratione dominica und de patientia mit den Schriften Tertullians von denselben Gegenständen vergleichen, und de idolorum vanitate mit dem apologeticus.

stamente verheißene Messias sey, und zur Grundlage der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Die Sammlung ist bestimmt für einen Quirinus, welcher den Bischof gebeten hatte, ihm zur täglichen Uebung und zur Hülfe für das Gedächtniß einen solchen kurzen Auszug aus dem wesentlichen Inhalt der biblischen Glaubens- und Sittenlehre zu machen. Da ihn Cyprian, mein Sohn, anredet, so kann er kein Bischof oder Presbyter gewesen seyn, für den etwa Cyprian eine solche Sammlung zum Behuf des von ihm zu ertheilenden Religionsunterrichtes entworfen hätte [1]). Wenn man die Einleitung zu dem zweiten und zu dem dritten Buche vergleicht, so wird es am wahrscheinlichsten, daß derjenige, an den Cyprian schrieb, ein Laie aus seiner Gemeinde war, dem er ein Mittel geben wollte, die praktisch-wichtigen Wahrheiten und die wichtigsten Regeln für alle Hauptverhältnisse des christlichen Lebens sich recht zu eigen zu machen [2]). So gäbe uns denn diese

---

1) Wie man schließen könnte aus den Worten im Anfange: „quibus non tam tractasse, quam tractantibus materiam praebuisse videamur." Man könnte dann nur annehmen, daß er diese Sammlung als Hülfsbuch für einen Diakonus oder einen Katecheten, einen doctor audientium verfertigt hätte. Aber die nachfolgenden Worte zeigen, daß die Sammlung auch dazu bestimmt war, durch häufiges Lesen biblischer Hauptstellen und Lehren sie dem Gedächtnisse recht einzuprägen. Es müßte also die Sammlung zugleich zum Leitfaden für den Religionslehrer und zum Hülfsbuch für die Katechumenen bestimmt gewesen seyn; doch ist die oben ausgesprochene Ansicht natürlicher.

2) Quae esse facilia et utilia legentibus possunt, dum in breviarium pauca digesta et velociter perleguntur et frequenter iterantur.

Sammlung einen Beweis von der innigen Verbindung zwischen dem Bischof und den um ihr Seelenheil bekümmerten Gliedern seiner Gemeinde, wie sehr es ihm darum zu thun war, jeden Einzelnen zu einer vertrauten Bekanntschaft mit dem göttlichen Worte zu führen, welcher Wunsch sich auch insbesondere in den schönen Worten ausspricht, mit denen die Vorrede zu dem ersten Buche schließt: „Mehr Stärke wird dir verliehen und immer mehr wird die Einsicht deines Verstandes ausgebildet werden, wenn du vollständiger das alte und das neue Testament erforschest, und alle Theile der heiligen Schrift durchliesest, denn ich habe dir nur ein Weniges aus den göttlichen Quellen abgefüllt, um dir es unterdessen zu schicken. Du kannst reichlicher trinken und dich sättigen, wenn auch du zu denselben Quellen der göttlichen Fülle mit uns hinzutrittst, um auf gleiche Weise zu trinken."

Die einzelnen Regeln, welche Cyprian hervorhebt und mit Bibelstellen belegt, zeigen, wie angelegen er es sich seyn ließ, dem Wahn entgegenzuwürken, als wenn durch ein bloß äußerliches Bekenntniß und christlichen Ceremoniendienst dem Evangelium Genüge geleistet und das Heil erlangt werden könnte, freilich aber auch, wie wichtig es ihm war, die Verehrung vor dem Priesterstande nach alttestamentlichen Begriffen den Laien recht einzuprägen.

Wir haben hier noch, als derselben Kirche angehörend, den Arnobius zu erwähnen, obgleich er eine mehr eigenthümlich dogmatische Bildung zeigte, und der Geist der nordafrikanischen Kirche wenigstens in der Zeit, da er als christlicher Schriftsteller auftritt, keinen Einfluß auf ihn ausgeübt zu haben scheint, was sich aus der freien, selbst-

ständigen Art, wie er durch das Lesen des neuen Testaments, besonders der Evangelien, zum Christenthum gekommen zu seyn scheint, erklären läßt. Er war unter der Regierung des Kaisers Diokletian Rhetor zu Sikka in Numidien [1]). Seine Schriften zeugen von der Literaturkenntniß, welche der Rhetor in einer so ansehnlichen Stadt haben mußte. Hieronymus erzählt in seiner Chronik, daß Arnobius, da er bisher immer das Christenthum bekämpfte, durch Träume zum Glauben bewogen worden, daß aber der Bischof, an den er sich wandte, ihm nicht traute, weil er seine Feindschaft gegen das Christenthum kannte, und daß deshalb Arnobius, um ihm die Aufrichtigkeit seiner Gesinnung zu beweisen, sein apologetisches Werk (die septem libros disputationum adversus gentes) schrieb. Man hat diese Erzählung in den Verdacht eines fremden Einschiebsels gesetzt, denn allerdings steht sie hier nicht recht an ihrem Platze; daß Alles in dem zwanzigsten Jahre des Constantinus, J. 326, geschehen seyn soll, ist ein offenbarer Anachronismus. Arnobius erscheint ferner als ein Mann, der durch fortgesetzte Prüfung, nicht als ein Solcher, der durch den plötzlichen Eindruck von Träumen zum Glauben geführt worden. In dem Werke giebt sich nicht der Neuling, der noch Katechumene war, sondern der schon in seiner Ueberzeugung gereifte, wenn gleich nicht kirchlich-orthodoxe Mann zu erkennen.

Indeß ist man doch durch diese Gründe nicht befugt, die Erzählung ganz zu verwerfen. Wir bemerkten schon oben (S. 102 u. d. f.), wie durch solche Eindrücke die

1) Hieronymus de vir. illustr. c. 79.

Bekehrung Mancher vorbereitet wurde; es ist ja damit nicht gesagt, daß seine ganze Bekehrung von solchen Eindrücken ausgegangen sey, dagegen würde freilich sein Werk sprechen. Aber wenn Arnobius, wie aus der gleich anzuführenden Stelle erhellt, blindem heidnischen Aberglauben ergeben war, ist es desto weniger unwahrscheinlich, daß es mancher mehr äußerlichen Eindrücke bedurfte, um den eifrigen Heiden zuerst zur Prüfung des Christenthums hinzuführen. Es kann immer seyn, daß er schon eine Zeit lang überzeugt war und sich dann erst zur Taufe meldete, was sich zumal aus den Zeitumständen wohl erklären läßt. Sein apologetisches Werk scheint zwar nach einem inneren Drange, nicht nach einer äußerlichen Aufforderung geschrieben zu seyn. Aber es kann ja auch seyn, daß zugleich der Entschluß, sein öffentliches Bekenntniß des Christenthums abzulegen und als öffentlicher Vertheidiger des Christenthums aufzutreten, in seiner Seele sich gebildet hatte — und daß er nun mit diesem Entschlusse zum Bischofe ging. Späterhin waren die Bischöfe oft zu wenig mißtrauisch gegen diejenigen, welche aus äußerlichen Rücksichten Christen wurden. Daß aber ein Bischof in dieser mißlichen Zeit der Kirche, wenn er einen Mann vor sich sah, der sich heftig gegen das Christenthum geäußert hatte, einen schlechtgesinnten Kundschafter in ihm fürchtete, ist so unwahrscheinlich nicht. Und, um nun seinen Zweifel mit einemmal niederzuschlagen, zeigt ihm Arnobius seine Vertheidigungsschrift. Er selbst redet so von der mit ihm durch das Christenthum vorgegangenen Veränderung [1]):

1) L. I. c. 39.

„O Blindheit, noch vor Kurzem verehrte ich die eben aus dem Schmiedeofen kommenden Bilder, die auf dem Amboß und durch den Hammer bereiteten Götter; wenn ich einen glatt gewordenen, mit Oel beschmierten Stein sah, bezeugte ich meine Verehrung, redete ihn an, als wenn eine lebendige Kraft da wäre, und ich erbat mir Wohlthaten von dem nichts fühlenden Steine, und selbst den Göttern, welche ich für solche hielt, fügte ich schwere Schmach zu, da ich sie für Holz, Steine oder Knochen hielt, oder meinte, daß sie in solchen Dingen wohnten. Jetzt, da ich durch einen so großen Lehrer auf die Wege der Wahrheit geführt worden bin, weiß ich, was alles jenes ist."

Was den Zeitpunkt betrifft, in welchem Arnobius sein Werk geschrieben, so giebt er selbst diesen an, indem er sagt [1]), daß Rom vor 1050 oder nicht viel wenigern Jahren erbaut worden sey. Dies würde nach der damals gewöhnlichen Aera Varroniana (die Erbauung Roms 753) mit dem Jahre 297 n. Chr. G. zusammentreffen. Aber dies läßt sich nicht festhalten, da in dem Werke deutliche Spuren jener diokletianischen Verfolgungen, die erst im Jahre 303 (s. oben) ausbrachen, sich finden. Man muß daher entweder annehmen, daß Arnobius sich einer anderen Aera als der gewöhnlichen bedient hat, oder daß ihm die genaue Zahl nicht gegenwärtig war [2]), oder daß

1) L. II. c. 71.

2) Dies das Natürlichste, denn allerdings ist die Chronologie des Arnobius nicht genau, denn I. c. 13. sagt er: trecenti sunt anni ferme, minus vel plus aliquid, ex quo coepimus esse Christiani.

er zu verschiedenen Zeiten an dem Werke geschrieben. Er sagt zu den Heiden [1]): Wenn euch ein frommer Eifer für eure Religion beseelte, so hättet ihr vielmehr jene Schriften längst verbrennen, jene Theater zerstören müssen, in welchen die Schmach der Götter täglich in schändlichen Schauspielen bekannt gemacht wird. Denn warum verdienten unsre Schriften dem Feuer überliefert, warum unsere Versammlungshäuser zerstört zu werden, in welchen der höchste Gott angebetet, Friede und Gnade für die Obrigkeiten, die Heere, die Kaiser, Freude und Friede für die Lebenden und die von den Fesseln des Leibes Befreiten erbetet, — in welchen nichts anderes vernommen wird, als was die Menschen menschlich, milde, bescheiden, keusch, mittheilend von dem Ihrigen und zu Verwandten aller derer machen soll, welche das Eine Bruderband umschließt?"

Auch der Vorwurf der Heiden gegen das Christenthum, der den Arnobius zu schreiben bewog, (wie er selbst sagt,) zeigt den Zeitpunkt an, in welchem er schrieb, denn es war eben die Beschuldigung, welche die diokletianische Verfolgung veranlaßt hatte, die öffentlichen Unglücksfälle, welche daher rührten, weil die Verehrung der Götter durch das Christenthum verdrängt worden, und weil man den Schutz und die Hülfe dieser nicht habe. Arnobius sagt dagegen mit Recht: „Wenn nur die Menschen, statt auf ihre eigne Klugheit zu vertrauen und ihrem eignen Sinne zu folgen, es versuchen wollten, den Heil und Frieden bringenden Lehren Christi zu folgen, wie bald würde die Gestalt

---

1) L. IV. c. 36.

stalt der Welt sich verändern, und das Eisen, statt zum Kriege zu dienen, zu Werken des Friedens verwandt werden?"

So wichtig die römische Kirche durch ihren äußerlich kirchlichen Einfluß, durch den Einfluß des politischen römischen Geisteselements auf die kirchliche Entwickelung geworden ist, so arm zeigt sie sich von Anfang an in theologisch-wissenschaftlicher Hinsicht. Die Sorge für das äußerliche Kirchenwesen, welche hier vorherrschend wurde, scheint frühzeitig das theologisch-wissenschaftliche Interesse unterdrückt zu haben. Ausgezeichnet unter den römischen Geistlichen als Kirchenschriftsteller erscheinen nur zwei, von denen doch vielleicht Keiner mit einem Tertullianus, Clemens oder Origenes verglichen werden konnte, — der Presbyter Cajus, den wir schon als einen Gegner der Montanisten genannt haben, und der auch schon genannte Presbyter Novatianus. Von den Schriften des Ersteren ist keine auf uns gekommen, von dem Zweiten haben wir kurze Entwickelungen des wesentlichen Inhalts der christlichen Lehre, besonders der Lehre von der Gottheit Christi und der Trias. Nach dem Hieronymus §. 70. wäre dies Werk ein Auszug aus einem größeren Werke des Tertullian. Auf alle Fälle war aber dieser Schriftsteller mehr als bloßer Nachahmer einer fremden Geistesrichtung, vielmehr zeigt sich in ihm ein eigenthümlicher Geist; er hat nicht die Kraft und Tiefe Tertullians, aber eine geistigere Richtung [1]).

---

1) Novatians Widersacher, der römische Bischof Corne-

Sodann haben wir von ihm eine Schrift über die jüdischen Speisegesetze, eine spielende allegorische Deutung derselben mit der Absicht zu zeigen, daß sie für Christen nicht mehr verbindlich seyen [1]. Wir sehen aus dieser Schrift, daß sie von einem, durch die Verfolgung von seiner Gemeinde entfernten Bischof geschrieben worden, der mit derselben in beständigem Briefwechsel stand und sie vor den Verführungen durch Heiden, Juden und Häretiker zu verwahren suchte; alles paßt recht gut auf eine römische Gemeinde, da zu Rom viele Juden wohnten. Nur kann aber diese Schrift schwerlich von einem Presbyter herrühren; der Verfasser redet so, wie damals nur ein Bischof zu seiner Gemeinde reden konnte. Auch wissen wir aus dem Briefe des Cornelius, daß Novatian während der Decianischen Verfolgung sich nicht aus Rom entfernt hatte. Man muß also an das Verhältniß des Novatian zu der ihn als Bischof anerkennenden Gemeinde denken, und man muß am natürlichsten annehmen, daß er diese Schrift unter der ersten Verfolgung des Valerianus (s. oben), durch welche so viele Bischöfe von ihren Gemeinden getrennt waren, geschrieben habe.

---

lius, scheint bei Euseb. VI, 43. auf diese Schrift offenbar anzuspielen, wenn er den Novatian nennt: ὁ δογματιστης, ὁ της ἐκκλησιαστικης ἐπιστημης ὑπερασπιστης. Was auch wohl darauf hinweiset, daß eine solche Erscheinung bei römischen Geistlichen nicht so gewöhnlich war.

1) Hieronymus nennt diese Schrift als eine von dem Novatian herrührende und auch zwei andere, von dem Sabbath und von der Beschneidung, welche Novatian als zwei diesem Briefe an seine Gemeinde vorangegangenen Briefe citirt, in denen er hatte zeigen wollen, quae sit vera circumcisio et quod verum sabbatum.

Sodann gehörte der römischen Kirche ein Mann an, der durch seine sinnreiche, von lebendigem christlichen Gefühl durchdrungene, gewandte und aus dem Leben gegriffene dialogische Darstellung einen bedeutenden Platz unter den Apologeten dieser Periode einnimmt, Minucius Felix, der nach Hieronymus vor seinem Uebertritt zum Christenthum als Advokat zu Rom berühmt gewesen seyn soll; er lebte wahrscheinlich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, aber vor dem Cyprian, der ihn benutzte. Aus diesem apologetischen Dialog unter dem Namen des Octavius haben wir schon oben Einiges angeführt.

Wir gehen nun zu den Lehrern der alexandrinischen Schule über, von deren Verhältniß zu dem Gange der kirchlichen Entwickelung wir schon oben gesprochen haben. Von demjenigen, der uns als der erste angesehene Lehrer dieser Schule genannt wird, dem zum Christenthum bekehrten Philosophen Pantänos (Παντανος) haben wir kein schriftliches Denkmal. Wir kennen ihn nur durch seinen Schüler Clemens.

Titus Flavius Clemens gelangte erst in männlichen Jahren zum Christenthum, wie er sich selbst unter diejenigen zählt, welche aus dem Sündendienst im Heidenthum heraus zum Glauben an den Erlöser kamen und Vergebung ihrer Sünden von ihm empfingen [1]). Er überzeugte sich von der Wahrheit des Christenthums durch freie Forschung, da er eine große Kenntniß von den zu seiner Zeit in der gebildeteren Welt bekannten Systemen der Re-

---

1) Paedagog. L. II. c. 8. p. 176.

ligion und Philosophie über göttliche Dinge sich erworben [1]). Dieser freie Forschungsgeist, der ihn zum Christenthum geführt hatte, trieb ihn auch, nachdem er Christ geworden war, ausgezeichnete christliche Lehrer von verschiedenen Geistesrichtungen in verschiedenen Gegenden aufzusuchen. Er selbst sagt [2]), daß er verschiedene ausgezeichnete Männer zu Lehrern gehabt habe, einen Jonier in Griechenland, einen aus Coelesyrien und einen aus Egypten stammenden in Großgriechenland (Unteritalien), einen Assyrer im östlichen Asien (wohl Syrien), und einen von jüdischer Abkunft in Palästina. Zuletzt blieb er in Egypten, wo er den größten Gnostikos fand, der in den Geist der Schrift am tiefsten eingedrungen war. Es ist dieser letzte wohl kein anderer als Pantänos. Eusebius erklärt es nicht allein so, sondern er beruft sich auch [3]) auf eine Stelle des Clemens in seinen Hypotyposen, wo er ihn als seinen Lehrer genannt hatte. Vielleicht als Pantänos die oben erwähnte Missionsreise antrat, wurde Clemens dessen Nachfolger im Katechetenamt und zugleich oder später Presbyter an der alexandrinischen Kirche. Die Verfolgung unter dem Septimius Severus im J. 202 nöthigte ihn wahrscheinlich, sich von Alexandria zu entfernen [4]). Aber über seine Lebensgeschichte und seinen Aufenthalt nach diesem Zeitpunkte ist großes Dunkel verbrei-

1) παντων δια πειρας ἐλθων ἀνης Euseb. Praeparat. Evangel. L. II. c. 2.

2) Strom. L. I. 274.

3) VI, 13.

4) Euseb. VI, c. 3.

tet. Wir wissen nur, daß er im Anfang der Regierung des Kaisers Karakalla sich zu Jerusalem befand, wohin damals schon manche Christen, besonders Geistliche, zu reisen pflegten, theils um die durch das Andenken der Religion geheiligten Stätten selbst in Augenschein zu nehmen, theils um die genauere Kenntniß dieser Gegenden für das Schriftverständniß zu benutzen. Der Bischof Alexander von Jerusalem, der damals um des Glaubens willen gefangen war, empfahl ihn der Gemeinde zu Antiochia, zu der er reisete, durch einen Brief, in welchem er ihn einen tugendhaften und bewährten Mann nannte, und voraussetzte, daß er den Antiochenern schon bekannt sey [1]).

Wir haben von ihm drei Werke, die sich auf gewisse Weise an einander anschließen, indem er von der Idee ausgeht, daß der göttliche Menschenerzieher, der Logos, zuerst die in Sünden und Götzendienst versunkenen rohen Heiden zum Glauben führe, dann ihr Leben durch sittliche Vorschriften immer mehr bessere, und endlich die sittlich Gereinigten zur tieferen Erkenntniß der göttlichen Dinge, zur Gnosis, erhebe. So erscheint der Logos zuerst die Sünder zur Buße ermahnend, die Heiden zum Glauben bekehrend (προτρεπτικος), dann als durch seine Zucht den Lebenswandel der Bekehrten bildend (παιδαγωγος), dann als Lehrer der Gnosis für die Gereinigten [2]). An diese Grundidee schließen sich seine drei Werke an, die wir noch haben, das apologetische, der Protreptikus, das ethi-

1) Euseb. VI, c. 11.

2) καθαραν προς γνωσεως ἐπιτηδειοτητα ἐυτρεπιζων την ψυχην δυναμενην χωρησαι την ἀποκαλυψιν του λογου Paedagog. L. I. c. 1.

sche, der Pädagogus, das die Elemente der Gnosis enthaltende, die Στρωματεις (στρωματα)[1]). Clemens war kein Mann von systematischem Geiste, manche verschiedenartige Geisteselemente und Ideen, welche er aus verschiedenartigen Geistesberührungen empfangen hatte, kamen bei ihm zusammen, wie man dies zuweilen in seinen Stromaten sieht, und wie es sich noch mehr in seinen nachher zu erwähnenden Hypotyposen gezeigt haben muß, wenn Photius ihn richtig verstanden hatte. Durch einzelne Geistesblitze würkte er ohne Zweifel anregend auf seine Schüler und Leser ein, wie sich dies insbesondere an dem Beispiele des Origenes zeigt. Viele von ihm fragmentarisch auf eine höchst geistvolle Weise hingeworfene Ideen, welche die Keime einer durchgeführten, systematischen theologischen Denkweise enthalten, finden sich bei ihm zerstreut neben manchen gehaltlosen Erörterungen.

Was seine Στρωματα betrifft, so war es hier noch dazu seine Absicht, wie er an manchen Stellen bezeugt, Wahrheit und Irrthum aus den griechischen Philosophieen und den Systemen der christlichen Sekten mit Bruchstücken der wahren Gnosis chaotisch zusammenzustellen. Jeder sollte sich selbst das für ihn Geeignete heraussinden, er wollte mehr anregen als lehren, und oft absichtlich nur andeuten, wo er fürchten konnte, den πιςικοις, welche diese Ideen noch nicht fassen könnten, Anstoß zu geben. Das achte Buch dieses Werkes fehlt uns, denn das Bruchstück von dialektischen Erörterungen, welches jetzt unter dem Namen des achten Buches der Stromaten erscheint, gehört offenbar

1) Wie das ähnliche κεςος, eine damals übliche Bezeichnung von Werken vermischten Inhalts.

nicht zu diesem Werke. Schon zur Zeit des Photius war das achte Buch verloren [1]).

Zu bedauern ist der Verlust der ὑποτυπωσεις des Clemens [2]), worin er wahrscheinlich dogmatisch-exegetische Erörterungen und Entwickelungen vom Standpunkt der alexandrinischen Gnosis gab. Bruchstücke daraus, die kurzen Erklärungen einiger der katholischen Briefe, welche in der lateinischen Uebersetzung auf uns gekommen [3]), vielleicht auch das Bruchstück der ἐκλογαι ἐκ των προφητικων, gehören in diese Klasse. Man machte sich nämlich aus dem größern Werke Auszüge über einzelne Theile der heiligen Schrift zum gewöhnlichen Gebrauch, und einzelne solcher Auszüge sind uns erhalten worden, was mit zum Verlust des ganzen Werks beigetragen haben mag.

Eine räthselhafte Beschaffenheit hat das Bruchstück der Auszüge aus den Schriften des Theodotus und der διδασκαλια ἀνατολικη (d. h. der theosophischen Lehre des östlichen Asiens), welches uns unter den Werken des Clemens geblieben ist, höchst wichtig für die Kenntniß der gnostischen Systeme. Es ist vielleicht Bruchstück einer beurtheilenden Sammlung, welche sich Clemens bei seinem Aufenthalt in Syrien gemacht hatte. Von der Schrift des Clemens über die Zeit der Passahfeier [4]), von sei-

1) S. cod. 111.

2) Wahrscheinlich am richtigsten zu übersetzen: Skizzen, Schattenrisse, allgemeine Umrisse, wie Rufinus übersetzt: adumbrationes.

3) S. den II. Band der Potterschen Ausgabe.

4) Verwandten Inhalts war auch wohl die Schrift, welche Eusebius anführt, κανων ἐκκλησιαστικος ἡ προς τους Ἰουδαιζοντας.

ner für die Geschichte der christlichen Sittenlehre wichtigen Schrift: τις ὁ σωζομενος πλουσιος, haben wir schon oben gehandelt.

Clemens zeigt in seinen Stromaten [1]) seine Absicht an, ein Werk περι προφητειας zu schreiben, worin er von dem Wesen des heiligen Geistes und der Art der Austheilung desselben, und von der rechten Beurtheilung der montanistischen Propheten handeln wollte. Da der Gegenstand dieses Werkes in einen so wichtigen und interessanten Theil der Lehrstreitigkeiten dieser Zeit einschlägt, und da wir von dem Clemens (s. oben) eine unbefangenere, gemäßigtere Beurtheilung der Montanisten, wie von keinem andern dieser Zeit, erwarten können, so ist uns an diesem Werke, wenn er die Absicht, ein solches zu schreiben, würklich ausgeführt hat, viel verloren [2]).

Origenes, mit dem Beinamen Adamantios [3]),

1) L. IV, 511. L. V, 591.

2) Wenn man VI, 681 a. δια της πιστεως προσγινομενον ἁγιου πνευματος χαρακτηριστικον ἰδιωμα mit L. IV, 591 a. vergleicht, so möchte man fast schließen, obgleich nicht mit Sicherheit, daß Clemens in dem verlorenen Werke die Persönlichkeit des heiligen Geistes geläugnet habe.

3) Wäre dieser Beiname ihm nach seinem Tode beigelegt worden, so müßte man nicht der gezwungenen Deutung bei Photius c. 118. folgen, „weil die Beweise des Origenes diamantenen Banden glichen,“ sondern vielmehr der Deutung des Hieronymus, „von dem, wie wir zu sagen pflegen, eisernen Fleiße desselben,“ daher er auch συνταικτης und χαλκεντερος genannt wurde. Doch scheint Eusebius VI, 14. diesen Beinamen als einen solchen anzuführen, den Origenes von Anfang an führte.

wurde geboren zu Alexandria im J. 185. Für seine Bildung ist es wichtig zu bemerken, daß sein Vater Leonides, ein frommer Christ und vermuthlich ein Rhetor, im Stande war, ihm sowohl eine gute literärische als eine christlich-fromme Erziehung zu geben. Beides hatte bleibenden Einfluß auf seine innere Lebensrichtung, die intellektuelle und die Herzensentwickelung gingen bei ihm neben und mit einander fort, das Streben nach Wahrheit und nach Heiligung blieben die beseelenden Richtungen seines Lebens. Wie wir schon oben bemerkten, daß die Bibel damals nicht bloß dem Studium der Geistlichen vorbehalten, sondern daß sie auch das Erbauungsbuch der Familien war, so sehen wir aus dem Beispiele des Origenes, daß man auch bei der Erziehung einen weisen Gebrauch derselben machte, und wir sehen hier zugleich dessen heilsame Folgen. Leonides ließ seinen Sohn täglich ein Stück aus der heiligen Schrift auswendig lernen. Der Knabe hatte große Freude daran, und schon zeigte sich sein tief forschender Geist. Nicht zufrieden mit der Erklärung des buchstäblichen Sinnes, welche ihm sein Vater gab, verlangte er Aufschlüsse über den Gedankeninhalt der auswendig gelernten Stellen, so daß er den Leonides dadurch oft in Verlegenheit setzte. Dieser tadelte zwar seinen Fürwitz und ermahnte ihn, sich, wie es sein Alter mit sich bringe, mit dem buchstäblichen Sinne zu begnügen; doch freute er sich im Stillen der viel versprechenden Anlagen seines Sohnes, und er dankte Gott mit gerührtem Herzen, daß er ihm einen solchen Sohn geschenkt hatte. Oft soll er, wenn der Knabe schlief, dessen Brust entblößt, sie als

einen Tempel, in dem sich der heilige Geist eine Wohnung bereiten wollte, geküßt, und sich glücklich gepriesen haben, einen solchen Sohn zu besitzen.

Der bemerkte Zug aus dem frühen Alter des Origenes läßt uns schon jenen, den überschwenglichen Geist in der irdischen Hülle suchenden Sinn erkennen, welcher sich nachher in der allegorisirenden Bibelauslegung desselben offenbarte, und welcher, von wissenschaftlicher Besonnenheit geleitet und eine grammatische Bildung beseelend, einen gründlichen und tiefen Ausleger der Schrift aus ihm hätte machen können. Durch seinen Vater wurde dieser Sinn vielmehr zurückgedrängt, als genährt. Wenn aber Origenes frühzeitig in seiner Geistesbildung und intellektuell-religiösen Richtung durch den Einfluß der theologischen Schule zu Alexandria bestimmt worden wäre, so hätte dieser Sinn bald seine Nahrung finden und sich durchbilden müssen. Wie wir nachher den Origenes aus seinen Schriften kennen lernen, leuchtet der Einfluß, welchen Clemens auf seine theologische Entwickelung gehabt hatte, unverläugbar hervor; wir finden bei ihm die vorherrschenden Ideen des Letztern systematischer entwickelt wieder. Es ist nun gewiß [1]), daß er wenigstens als Knabe Schüler

1) Nach Euseb. VI, 6. — Der Bischof Alexander von Jerusalem, der entweder aus Alexandria stammte, oder, um den Unterricht der dortigen Katecheten zu benutzen, in seiner Jugend dahin gekommen war, scheint sogar in seinem Briefe an Origenes anzudeuten, daß derselbe des Umgangs mit Pantänus noch genossen hatte, obgleich nicht gerade, daß er sein Schüler war. „Wir erkennen als unsere Väter jene Seligen, die uns vorangegangen sind, den Pantänus und den Clemens, der mein Meister wurde

des Katecheten Clemens war [1]). Aber eine jugendliche Uebereilung des Origenes, (die wir nachher berühren werden,) die von einer fleischlich buchstäblichen Auslegung der heiligen Schrift ausging, zeigt, daß er in seiner Jugend von jener seiner späteren theologischen Richtung noch fern war, und er selbst sagt von sich, indem er dieses Fehltritts seiner Jugend gedenkt: „Ich, der ich einst Christus den göttlichen Logos nur dem Fleische und dem Buchstaben nach kannte, kenne ihn jetzt nicht mehr so" [2]). Es erhellt daraus, daß auf die erste religiöse Geistesrichtung des Origenes mehr die Erziehung durch seinen Vater als der Unterricht des Clemens einwürkte, und daß der Einfluß des alexandrinischen theologischen Geistes auf ihn einer späteren Entwickelungszeit seines Lebens angehört. Freilich bleibt uns hier in seiner Bildungsgeschichte manches Dunkel, das wir aus Mangel an geschichtlichen Nachrichten nicht ganz aufhellen können. Die Herzensreligion war zuerst bei dem Origenes das vorherrschende.

---

und mir genützt hat, und wer noch zu diesen Männern gehört, durch welche ich dich kennen gelernt habe." Euseb. VI, 14. Doch leider ist über den früheren Einfluß dieser Männer auf die Bildung des Origenes ein Dunkel verbreitet, das wir aus Mangel an Nachrichten nicht hinwegräumen können.

1) Es ist aus dieser Stelle des Eusebius zu schließen, daß die alexandrinischen Katecheten nicht bloß den erwachsenen Heiden Privatunterricht in der Religion, sondern daß sie auch einen öffentlichen Religionsunterricht für die christlichen Kinder ertheilten.

2) T. 15. Matth. ed. Huet. f. 369. ἡμεις δε χριστον θεον τον λογον του θεου κατα σαρκα και κατα το γραμμα ποτε νοησαντες, νυν ουκετι γινωσκοντες.

Die unter dem Kaiser Septimius Severus wüthende Verfolgung gegen die Christen in Egypten (s. oben) gab dem sechszehnjährigen Jüngling Gelegenheit, seinen Glaubenseifer zu zeigen. Das Beispiel der Märtyrer riß ihn hin, daß er sich selbst vor der heidnischen Obrigkeit als Christ bekannt machen und dem Tode sich preis geben wollte. — Das war der Sinn des begeisterten, glühenden christlichen Jünglings; anders urtheilte der besonnene christliche Mann, der den Geist des Christenthums und die Lehre und das Beispiel Christi besser verstand[1]). „Eine Versuchung, die uns ohne unser Zuthun trifft, — sagt er in dieser Beziehung, — müssen wir muthig und getrost bestehen; verwegen ist es aber, wenn wir ihr ausweichen können, es nicht zu thun" [2]). Da der Vater des Origenes selbst in's Gefängniß geworfen wurde, fühlte sich der Sohn noch mehr gedrungen, mit ihm in den Tod zu gehen. Nachdem alle Vorstellungen und Bitten nichts gefruchtet hatten, wußte ihn die Mutter auf keine andere Weise zurückzuhalten, als dadurch, daß sie seine Kleider verbarg. Es konnte nun so sehr die Liebe zu Christo über alle andere Empfindungen bei ihm siegen, daß er, da er sich verhindert sah, selbst Gefängniß und Tod mit dem Vater zu theilen, ihm schrieb: „Hüte dich, daß du nicht unsertwegen andres Sinnes werdest."

Leonides starb den Märtyrertod, und da sein Vermögen eingezogen wurde, so hinterließ er eine hülflose Wittwe mit sechs unerwachsenen Kindern, außer dem Ori-

1) Er beruft sich auf Matth. 14, 13., 10, 23.

2) In Matth. F. 231.

genes. Dieser fand eine liebevolle Aufnahme bei einer reichen und angesehenen christlichen Frau zu Alexandria. Hier zeigte sich an einem charakteristischen Zuge seine Festigkeit in dem, was er als Glaubenswahrheit erkannt hatte, und wie ihm dieses mehr galt als alles. Seine Gönnerin hatte sich einem jener Gnostiker, die so häufig aus Syrien nach Alexandria kamen und dort ihre Systeme, nach alexandrinischer Weise modificirt, verbreiteten, einem aus Antiochia gekommenen Paulus hingegeben. Diesen hatte sie an Kindes statt angenommen, und sie ließ ihn in ihrem Hause Vorträge halten, denen nicht allein die Freunde des Gnosticismus zu Alexandria, sondern auch Rechtgläubige, die gern etwas Neues hören wollten, beiwohnten. Aber der junge Origenes ließ sich durch die Rücksicht auf seine Gönnerin nicht zurückhalten, seinen Abscheu gegen die gnostischen Lehren frei auszusprechen, und nichts konnte ihn bewegen, diesen Versammlungen beizuwohnen, weil er dann auch an den Gebeten des Gnostikers hätte Theil nehmen und ihm dadurch seine Glaubensgemeinschaft beweisen müssen.

Bald konnte er von dieser Abhängigkeit sich losmachen; seine Kenntniß der griechischen Sprachwissenschaft und Literatur, die er nach dem Tode seines Vaters noch weiter ausgebildet hatte, setzte ihn zu Alexandria, wo solche Kenntnisse besonders geschätzt wurden, in den Stand, durch Unterricht in diesen Gegenständen sich selbst seinen Unterhalt zu erwerben.

Da er durch seine Kenntnisse und Geistesgaben, durch seinen Eifer für die Sache des Evangeliums, und durch sein reines, strenges Leben sich auch unter den Heiden bekannt gemacht hatte, und da damals das Amt

eines Katecheten zu Alexandria durch die Verfolgung erledigt war, so wandten sich viele Heiden, welche Unterricht im Christenthume suchten, an ihn, und durch den Jüngling wurden Solche zum Christenthum geführt, welche nachher als Märtyrer oder Kirchenlehrer hervorleuchteten. Durch diese seine Würksamkeit für die Ausbreitung des Christenthums mußte er sich den Haß der fanatischen Menge immer mehr zuziehen, zumal da er, ohne seine eigene Gefahr zu achten, den um des Glaubens Willen Gefangenen so große Theilnahme bewies, sie nicht allein in ihren Kerkern häufig besuchte, sondern sie auch zum Tode begleitete, und noch im Angesicht des Todes durch seine Glaubenskraft und Liebe sie erquickte. Oft rettete ihn die Vorsehung aus drohender Lebensgefahr, wenn Soldaten das Haus, wo er sich aufhielt, umzingelt hatten, und er im Verborgenen von einem Hause in's andere sich flüchten mußte. Einst ergriff ihn eine Schaar der Heiden, sie legten ihm die Kleidung eines Priesters des Serapis an und führten ihn so gekleidet auf die Stufen des Tempels, sie gaben ihm Palmenzweige in die Hand, daß er dieselben denen, welche in den Tempel gingen, nach üblicher Weise austheilen sollte. Origenes sprach nun zu denen, welchen er die Palmenzweige darreichte: nehmet hin, aber nicht die Palme des Götzen, sondern die Palme Christi [1]).

---

1) S. Epiphan. h. 64. Man kann freilich die Nachricht an und für sich unwahrscheinlich finden, wenn man bedenkt, wie eine solche Anrede die fanatische Wuth des alexandrinischen Pöbels erregen mußte, und wenn man die Unzuverlässigkeit des Epiphanius erwägt. Aber das Erste, obgleich Zweifel erregend, ist doch kein entscheidender Grund,

Diese erfolgreiche Würksamkeit des Origenes im Religionsunterricht machte den Bischof Demetrius von Alexandria auf ihn aufmerksam und bewog ihn, das Amt eines Katecheten an der alexandrinischen Kirche ihm zu übertragen. Mit diesem Amte war aber damals dort keine Besoldung verbunden, und da er nun sich ganz seiner geistlichen Berufsthätigkeit und seinen theologischen Studien hingeben zu können wünschte, ohne durch fremdartige Beschäftigungen gestört und abgezogen zu werden, und da er doch in Hinsicht seines Lebensunterhaltes von Keinem sich abhängig zu machen wünschte, so verkaufte er eine Sammlung von schönen Abschriften alter Autoren, welche er sich mit vieler Mühe gemacht hatte, einem Liebhaber der Literatur, der ihm dafür mehrere Jahre hindurch täglich vier Obolen zahlte. Dieses mußte den sehr eingeschränkten sinnlichen Bedürfnissen des Origenes genügen, denn er führte eine solche Lebensweise, wie die Strengsten unter den Asketen. Er war, wie wir bemerkten, damals einer buchstäblichen Bibelauslegung ergeben, und, da es ihm nun ein heiliger Ernst war, dem von dem Heilande dargestellten Ideale der Heiligkeit nachzutrachten, und da er mit gewissenhafter Treue alle Worte desselben auf sich anzuwenden suchte, so mußte er in der Gluth seines jugendlichen asketischen Eifers, welchem nicht eine besonnene Schriftauslegung zur Seite ging, zu manchen praktischen Verirrungen verleitet werden, wo er bildliche Ausdrücke Christi buchstäblich verstand, oder das, was er nur in Beziehung auf be-

---

und Epiphanius ist glaubwürdiger, wo er einem Verketzerten etwas Gutes nachsagt.

stimmte Verhältnisse gesagt hatte, als für alle Zeiten und Umstände geltend, festhielt. Die auffallendste Verirrung dieser Art, welche ihm nachher viel Verdruß zuzog, war dies, daß er durch buchstäbliches Verständniß der Stelle Matth. 19, 12. sich verleiten ließ, das an sich selbst zu vollziehen, was er durch diese Worte denen, die in das Himmelreich am sichersten eingehen wollten, vorgeschrieben glaubte. Es war ein Mißverständniß, das aus einer einseitigen Asketik und aus dieser Art der Bibelauslegung leicht hervorgehen mußte, und das durch manche damals circulirende Schriften befördert wurde [1]). Immer leuchtet auch aus der Verirrung das ernste Streben des von Eifer für Heiligung erglühten Jünglings und seine innige Liebe zum Erlöser, dem er so gern in jedem von ihm ertheilten Winke buchstäblich folgen wollte, hervor. Aber wenn gleich eine solche Verirrung, welche aus dem, was das Heiligste im Men-

1) Philo opp. f. 186. ἐξευνουχισθῆναι ἄμεινον, ἢ πρὸς συνουσίας ἐκνόμους λυττᾶν. Ferner eine der unter den alexandrinischen Christen viel circulirenden Gnomen des Σέξτος 12. (nach Rufins Uebersetzung) omne membrum corporis, quod suadet te contra pudicitiam agere, abjiciendum. — Diese Gnomen rühren übrigens gewiß weder von einem römischen Bischof Sixtus her (weder dem ersten noch dem zweiten), wie Rufinus meinte, noch, wie Hieronymus meinte (V. ep. ad Ctesiphon.), von einem heidnischen Pythagoräer, sondern sie sind das Werk eines Solchen, der sich aus platonischen und gnostischen Sentenzen und aus dem Zusammenhang gerissenen Aussprüchen der Schrift seine Sittenlehre, deren höchstes Ziel die ἀπάθεια war, gebildet hatte. Eine vom Wesen des Evangeliums durchdrungene Sittenlehre ist nicht darin — mancher erhabene Ausspruch neben manchem verschrobenen.

Menschen ist, hervorgeht, immer am mildesten beurtheilt werden sollte, so giebt es doch zu allen Zeiten Viele, welche, weil sie nur Ein Maaß für Alles haben, über excentrische Ausschweifungen dieser Art desto härter aburtheilen, je ferner ihrem fleischlichen Sinne oder ihrer Verstandesnüchternheit dasjenige liegt, wovon auch diese schwärmerische Uebertreibung nur ausgehen konnte. Origenes redet aus eigener Erfahrung, wenn er von Denjenigen spricht, die sich durch solchen Mißverstand und solche Verirrungen Schmach zugezogen haben, nicht allein bei den Ungläubigen, sondern auch bei denen, welche eher allen menschlichen Dingen verzeihen, als solchen Verirrungen, die aus einer mißverstandenen Gottesfurcht und einem unmäßigen Verlangen nach Heiligung hervorgehen [1]). Als der Bischof Demetrius zuerst Kenntniß davon erhielt, achtete er zwar die Gesinnung auch in dem Irrthum, aber später benutzte er diesen Fehltritt zum Nachtheil des Origenes.

Es würde sehr wichtig seyn, wenn wir den Zeitpunkt genau bestimmen könnten, wann und die Art, wie, um nach der alexandrinischen Weise zu reden, der Uebergangspunkt von der πιςις zur γνωσις sich bei dem Origenes bildete. Nach dem, was wir oben über die eigenthümliche Geistesrichtung des Clemens bemerkt haben, können wir nicht zweifeln, daß, wenn Origenes der unmittelbare Schüler desselben als Theolog gewesen wäre, er durch ihn von Anfang an dazu würde angeregt worden seyn, sich mit den Systemen der hellenischen Philosophen und der verschiedenen Häretiker genau bekannt zu machen, wie es

1) T. 15. Matth. f. 367.

der freie alexandrinische theologische Geist verlangte. Aber Origenes hatte wahrscheinlich ursprünglich eine weit schroffere und beschränktere Richtung, da seinem asketischen Eifer und seinem inneren christlichen Leben zwar eine literarische Bildung zur Seite ging, doch ohne inneren Zusammenhang mit dem, was dieses letztere beseelte; er selbst sagt, daß er zuerst durch eine Aufforderung von außen her dazu gebracht wurde, sich mit dem Studium der platonischen Philosophie zu beschäftigen und sich mit den Systemen der anders Denkenden überhaupt genauer bekannt zu machen, da nämlich Häretiker und philosophisch gebildete Heiden, durch seinen Ruf angezogen, zu Unterredungen über religiöse Gegenstände ihn aufsuchten und er genöthigt wurde, ihnen von seinem Glauben Rechenschaft zu geben und ihre Einwendungen gegen denselben zu widerlegen. Er selbst spricht sich darüber auf folgende Weise aus in einem Briefe, in welchem er sich wegen seiner Beschäftigung mit der griechischen Philosophie rechtfertigt: „Da ich mich der Verkündigung der göttlichen Lehren ganz hingegeben hatte, und der Ruf von meiner Geschicklichkeit darin sich verbreitete, und bald Häretiker, bald Solche, welche hellenische Wissenschaften getrieben hatten, und besonders Männer aus den philosophischen Schulen zu mir kamen, da schien es mir nothwendig, daß ich die Lehrmeinungen der Häretiker, und was die Philosophen von der Wahrheit zu wissen vorgaben, prüfte.“ Er sagt darauf, daß er die Vorlesungen des Lehrers der philosophischen Wissenschaften besucht habe, bei dem der durch den Origenes bekehrte Heraklas schon fünf Jahre zugebracht hatte. Da er hier denjenigen bezeichnet, welcher damals zu Alexandria schlechthin der Lehrer der Philosophie

genannt wurde; so führt die Chronologie natürlich darauf, hier an den berühmten Ammonius Sakkas, durch den der chaotische, aus orientalischen und griechischen Elementen gebildete neoplatonische Eklekticismus eine bestimmtere, festere Gestaltung erhielt, den Lehrer des tiefsinnigen Plotinos — zu denken. Dazu kommt, daß Porphyrius in seinem Werke gegen das Christenthum den Origenes ausdrücklich einen Schüler dieses Ammonius nennt [1].

Seit dieser Zeit entwickelte sich die große Veränderung in der theologischen Geistesrichtung des Origenes. Jetzt wurde es sein Streben, die Spuren der Wahrheit in allen menschlichen Systemen aufzusuchen, Alles zu prüfen, um überall das Wahre vom Falschen sondern zu können. Sein

---

1) Denn daran kann kein Zweifel seyn, daß Porphyrius bei Euseb. VI, 19. keinen andern als diesen Ammonius Sakkas meint, wenn gleich Eusebius ihn mit dem Kirchenlehrer Ammonius, der eine auf uns gekommene Harmonie der Evangelien und ein Buch über die Uebereinstimmung zwischen Moses und Jesus geschrieben hatte, verwechselt. Es gab in nahe angränzender Zeit und zu Alexandria selbst einen unter den Gelehrten ausgezeichneten heidnischen und einen christlichen Ammonius und Origenes. Wenn Porphyrius übrigens von Origenes sagt: ἑλλην ἐν ἑλλησι παιδευθεις λογοις, προς το βαρβαρον ἐξωκειλε τολμημα (er wurde ein Abtrünniger zu der Religion der Barbaren), so hat das Eine seine Richtigkeit, daß Origenes von Anfang an eine hellenisch-literärische Bildung erhalten; aber mit Unrecht wirft dies Porphyrius damit zusammen, daß er im Heidenthum erzogen worden, was offenbar falsch ist. Eine Verwechselung der beiden Personen, die den Namen Origenes führten, kann man bei dem Porphyrius, der sie beide kannte, nicht annehmen.

Leben zu Alexandria, wo so verschiedenartige Sekten zusammenkamen, seine Reisen nach Rom (im J. 211), seine Reisen nach und in Palästina, nach Achaja, Kappadocien, gaben ihm Gelegenheit, wie er selbst sagt [1]), überall diejenigen, welche etwas Besonderes zu wissen vorgaben, aufzusuchen und ihre Lehren kennen zu lernen und zu prüfen. Es wurde sein Grundsatz, sich nicht von der hergebrachten Meinung der Menge beherrschen zu lassen, sondern nur das, was er nach unbefangener Prüfung fand, als Wahrheit festzuhalten, wie er dies ausspricht bei einer praktischen Anwendung von Matth. 22, 19. 20. „Wir lernen hier von unserem Heilande, nicht an das, was von der Menge gesagt wird, und was deshalb in großem Ansehen steht, unter dem Vorwande der Frömmigkeit uns zu halten, sondern an das, was aus der Prüfung und dem inneren Zusammenhang der Wahrheit hervorgeht; denn es ist wohl zu bemerken, daß, da er gefragt wurde, ob man dem Kaiser den Zins geben müsse oder nicht, er nicht bloß sein Urtheil aussprach, sondern, indem er sagte: zeigt mir den Zinsgroschen, fragte er, wessen das Bild und die Inschrift sey, und da sie sagten, daß sie des Kaisers sey, antwortete er, daß man dem Kaiser was des Kaisers ist, geben, und ihn nicht unter dem Vorwande der Frömmigkeit dessen, was ihm gehöre, berauben müsse" [2]). Daher die Milde, mit der er Irrende beurtheilen konnte, wie er sich in dieser schönen Bemerkung über Joh. 13, 8. ausspricht: „Es ist

1) c. Cels. VI, 24. πολλους ἐπεξελθοντες τοπους της γης και τους πανταχου ἐπαγγελλομενους τι εἰδεναι ζητησαντες.

2) c. Matth. f. 483.

klar, daß, wenn gleich Petrus dies in einer guten und ehrfurchtsvollen Gesinnung gegen den Lehrer sagte, er es doch sich zum Schaden sagte. Das Leben ist voll von dieser Art der Sünden, welche diejenigen begehen, die bei ihrem Glauben zwar das Rechte wollen, aber aus Unwissenheit das sagen oder auch thun, was zum Entgegengesetzten hinführt. Solche sind diejenigen, welche sagen: du sollst das nicht angreifen, du sollst das nicht kosten, du sollst das nicht anrühren. Kol. 2, 21. 22. Was sollen wir aber von denen sagen, welche in den Sekten von allem Wind der Lehre umhergetrieben werden, welche das Verderbliche als heilbringend vortragen, und welche von Jesu Person sich falsche Vorstellungen machen, in der Meinung, ihn dadurch zu ehren?" [1])

Durch diese Geistesfreiheit gelang es dem Origenes, manche Häretiker, mit denen er zu Alexandria zusammenkam, besonders Gnostiker, zur einfachen Lehre des Evangeliums zurückzuführen. Ein merkwürdiges Beispiel davon ist jener Ambrosius, ein reicher Mann zu Alexandria, der, unbefriedigt durch die Art, wie ihm das Christenthum in der gewöhnlichen Darstellung der Kirchenlehre war vorgetragen worden, eine geistigere Auffassung bei den Gnostikern gesucht hatte und gefunden zu haben glaubte, bis er durch den Einfluß des Origenes enttäuscht wurde und sich bei ihm nun die rechte Gnosis zugleich mit dem Glauben zu finden freute [2]). Er wurde nun der eifrigste

1) In Ioh. 32. c. 5.

2) S. die schon oben angeführten Worte an den Ambrosius Tom. Evang. Ioh. p. 90.

Freund des Origenes, und suchte dessen literärische Arbeiten für das Beste der Kirche besonders zu befördern.

Wenn Origenes, nachdem er die Irrthümer einer fleischlich-buchstäblichen Bibelauslegung und die nachtheiligen Folgen, welche daraus fliessen konnten, aus eigener Erfahrung kennen gelernt, zu dem andern Abwege einer willkürlich allegorisirenden Bibelerklärung überging, so verdient desto größere Achtung sein gewissenhaftes eifriges Streben, sich alle Hülfsmittel anzueignen, welche dazu dienen konnten, den Buchstaben der Schrift in seiner ursprünglichen Beschaffenheit wieder herzustellen und richtig zu verstehen. Er lernte deshalb noch in männlichen Jahren das Ebräische, was einem Griechen schwer fallen mußte; er unternahm eine Berichtigung der biblischen Handschriften durch Vergleichung derselben; er ist der Schöpfer eines wissenschaftlichen biblischen Studiums unter den Christen, wenn gleich seine willkürlichen hermeneutischen Principien nicht alle Frucht daraus hervorgehen ließen, welche sonst hätte daraus hervorgehen können.

Da nun die Zahl derjenigen, welche Religionsunterricht bei ihm suchten, sich immerfort vermehrte, und zugleich seine biblischen literarischen Arbeiten, die sich immer mehr ausbreiteten, ihn immer mehr in Anspruch nahmen, so theilte er, um mehr Zeit zu gewinnen, seine Katechetengeschäfte mit seinem Freunde Heraklas; er übergab diesem den vorbereitenden Religionsunterricht, sich selbst behielt er den genaueren Unterricht der mehr Fortgeschrittenen vor [1]), ver-

1) Euseb. VI, 15.

muthlich mit Rücksicht auf die beiden oben angeführten Klassen der Katechumenen (s. oben).

Die Theilung seiner Amtsgeschäfte von dieser Seite machte es ihm möglich, seiner Lehrthätigkeit eine desto weitere Ausdehnung zum Besten der Kirche zu geben. Ueberzeugt von dem Nutzen der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung für das rechte Verständniß der Schrift und die rechte Verarbeitung ihres Inhalts, überzeugt, daß diese wissenschaftliche Bildung einem zu sinnlichen Glauben wie einer willkürlichen phantastischen Theosophie der Gnostiker am besten entgegenwürken könne, suchte er eine solche unter jungen Männern, die sich an ihn anschlossen, zu verbreiten. Er hielt Vorträge über das, was von den Griechen zur encyklopädischen Bildung gerechnet wurde, wie über die Philosophie. Er erklärte seinen Schülern alle alten Philosophen, in denen ein sittliches und religiöses Element war, und er suchte sie zu der Geistesfreiheit zu bilden, die das Wahre überall von der Beimischung des Falschen zu sondern vermochte, sie davor zu verwahren, daß sie Knechte einer Schule oder eines Systems wurden [1]. Und bei Allem hatte er das letzte Ziel, seinen Schülern anschaulich zu machen und ihnen den Sinn einzuflößen, wie sie alles zum Dienste des Christenthums gebrauchen und auf das Göttliche alles beziehen sollten. Dadurch erwarb er sich ein großes Verdienst um die Verbreitung einer freieren christlich-wissenschaftlichen Bildung, wie die von ihm aus-

1) Sein Schüler Gregorius Thaumaturgos hat von dieser Seite die Unterrichtsmethode des Origenes in seiner unten anzuführenden Rede geschildert.

gegangene Schule beweiset. Auch gelang es ihm, Manche, welche zuerst nur die Liebe zur Wissenschaft ihm zugeführt hatte, mehr und mehr zum Glauben an das Evangelium hinzuführen, indem er zuerst die Sehnsucht nach göttlichen Dingen in ihnen anregte, sodann das Unzulängliche der griechischen Philosophieen für die religiösen Bedürfnisse der menschlichen Natur ihnen nachwies, und endlich die Lehre der Schrift von göttlichen Dingen in der Vergleichung mit den Lehren der alten Philosophen ihnen darstellt. Die Vollendung seines Unterrichts waren dann seine Vorträge über die Schrifterklärung, woran sich bei ihm die ganze Theologie und christliche Philosophie, Alles, was er unter dem Namen der Gnosis begriff, anschloß, wodurch er denn freilich, obgleich er Ehrfurcht und Liebe zu dem Göttlichen der Schrift in seinen Jüngern erweckte und vor einer todten Schriftgelehrsamkeit sie verwahrte, doch manches Fremdartige in die Schrift hineinlegte, und von dem eigenthümlichen, einfachen und zugleich tiefen Schriftsinne sie zum Theil mehr ab- als dazu hinführte. Manche von denen, welche Origenes so stufenweis zur Erkenntniß und zur Liebe des Evangeliums hinzuführen wußte, wurden nachher eifrige, einflußreiche Kirchenlehrer.

Der genannte Freund des Origenes, Ambrosius, nahm an seinen wissenschaftlichen Arbeiten besonderen Antheil, Origenes pflegte ihn seinen Werktreiber (ἐργοδιώκτης) zu nennen. Nicht allein trieb er ihn durch seine Fragen und Aufforderungen zu vielen Untersuchungen an, sondern er benutzte auch sein großes Vermögen, um ihm die Mittel zu manchen kostspieligen Untersuchungen (wo z. B. die Herbeischaffung und Vergleichung von Handschrif-

ten nothwendig war) zu verschaffen. Er gab ihm sieben Schnellschreiber, die mit einander abwechseln mußten, seine Diktate aufzunehmen, andere, alles in's Reine zu schreiben. Origenes sagt von diesem Freunde in einem Briefe [1]: „Er, der mir einen großen Fleiß und einen großen Durst nach dem göttlichen Worte zutrauete, hat durch seinen eigenen Fleiß und seine Liebe zu der heiligen Wissenschaft sich selbst vom Gegentheil überführt. Er hat mich so sehr übertroffen, daß ich in Gefahr komme, seinen Anforderungen nicht zu entsprechen. Ich kann vor Vergleichung der Handschriften nicht speisen, ich kann nach der Mahlzeit nicht ausgehen und mich nicht ausruhen, sondern auch in jener Zeit werde ich genöthigt, philologische Untersuchungen anzustellen und die Handschriften zu berichtigen. Auch die Nacht wird mir nicht zum Schlaf gegönnt, sondern einen großen Theil derselben nehmen die philologischen Untersuchungen in Anspruch. Ich will die Zeit von früh Morgens an bis neun und zuweilen auch zehn Uhr [2]) nicht erwähnen, denn Alle, die zu solchen Arbeiten Lust haben, gebrauchen diese Zeit zum Studium des göttlichen Wortes und zum Lesen.“

Ambrosius trieb den Origenes an, durch Bekanntmachung seiner theologischen Arbeiten den Nutzen derselben in der ganzen Kirche zu verbreiten, und dadurch den Gnostikern entgegenzuwürken, welche zuerst tiefere Forschung nach göttlichen Dingen unter den Christen angeregt hatten, und unter dem Vorgeben tieferer Schriftauslegung ihre

---

1) T. I. opp. ed. de l. R. f. 3.

2) Bis drei und vier Uhr Nachmittags nach unserer Rechnung.

Theosophie durch willkürliche allegorisirende Erklärungen in die heilige Schrift hineinzulegen wußten. Diesen letzteren Zweck seiner Arbeiten giebt Origenes am Ende des fünften Tomus seines Commentars über das johanneische Evangelium, welcher zum Theil gegen den Gnostiker Herakleon gerichtet war, selbst an: „Da jetzt die Heterodoxen — sagt er — unter dem Vorgeben der Gnosis gegen die heilige Kirche Gottes auftreten und Werke von vielen Büchern verbreiten, welche die Erklärung der evangelischen und apostolischen Schriften verheißen, so werden sie, wenn wir schweigen und ihnen nicht die gesunden und wahren Lehren zur Seite stellen, die begierigen Seelen, welche aus Mangel heilsamer Nahrung zu dem Verbotenen eilen, an sich reißen."

Er vollendete zu Alexandria seine Commentare über die Genesis, die Psalmen, die Klagelieder des Jeremias, (von welchen Schriften uns nur Bruchstücke geblieben sind,) seine fünf ersten Tomi über das Evangelium des Johannes, seine Schrift über die Auferstehung, seine Stromata und sein Werk περι ἀρχων, d. h. wahrscheinlich nicht von den Grundprincipien des christlichen Glaubens, sondern von den Grundprincipien alles Daseyns [1]), von welchem Gegenstande die Streitigkeiten mit dem Gnostiker besonders handelten. Das letzte Werk wurde durch die Kämpfe zwischen entgegengesetzten theologischen Geistesrichtungen, welche durch dasselbe hervorgerufen wurden, durch den Einfluß, den es auf die Schicksale des Origenes

1) λογος ἀρχικος heißt bei dem Clemens alles, was zur Lehre von den ἀρχαις gehört. S. Strom. L. IV. 510 a.

und seine Schule erhielt, besonders wichtig. Platonische Philosophie und christliche Glaubenslehre waren damals noch mehr als späterhin bei ihm mit einander vermischt, seine spekulative Willkür wurde späterhin durch den Einfluß des christlichen Geistes mehr gemäßigt, manche Ideen, die er hier (doch mehr problematisch, als entscheidend) hingeworfen hatte, nahm er späterhin zurück, wenn gleich die Grundzüge seines Systems immer dieselben blieben. Er selbst erklärte nachher in einem Briefe an den Bischof Fabianus von Rom, bei welchem man vermuthlich seine Lehre als eine ketzerische angeklagt hatte, daß er in jenem Buche Manches, was er nicht mehr als richtig anerkenne, vorgetragen, und daß sein Freund Ambrosius dasselbe gegen seinen Willen bekannt gemacht habe [1]).

Doch, wie es oft geschehen ist, würde ohne eine äußerliche Veranlassung, ohne das Hinzukommen persönlicher, unreiner Leidenschaft, der Kampf zwischen dem Origenes und der Parthei der kirchlichen Eiferer wenigstens nicht so bald zum Ausbruch gekommen seyn, zumal da Origenes von dem Hochmuth fern war, der sich sonst so leicht an eine solche theologische Richtung anschließt, und da er stets so große Schonung gegen diejenigen bewies, welche auf einem anderen religiösen und theologischen Standpunkte sich befanden. Das Ansehen seines Bischofs Demetrius war für ihn eine bedeutende Stütze; aber dieser Mann, welcher von dem hierarchischen Hochmuth beseelt war, den wir zu dieser Zeit bei den Bischöfen der großen Hauptstädte

1) S. Hieronym. ep. 41. T. IV. opp. ed. Martianay f. 341.

besonders finden, würde durch den großen Ruf des Origenes und die Ehre, welche ihm bei besonderen Veranlassungen widerfuhr, zur Eifersucht gegen ihn angereizt.

Es war besonders die Ehre, welche ihm seine beiden Freunde, die Bischöfe Alexander von Jerusalem, sein Jugendfreund, und Theoktistus von Cäsarea in Palästina, erwiesen. Schon früher hatte es der hochmüthige Demetrius ihnen sehr verargt, daß sie den Origenes als Laien in ihren Kirchen predigen ließen (s. Theil I.)[1]). Doch da er, dem Ruf seines Bischofs folgend, nach Alexandria zurückkehrte, konnte er das frühere freundschaftliche Verhältniß zu ihm wieder herstellen. Aber im J. 228 traf es sich, daß er in Kirchenangelegenheiten, die nicht genauer angegeben werden, nach Hellas reisete[2]). Auf die-

1) Es waren vermuthlich im J. 216 kriegerische Auftritte in Alexandria, nach Euseb. VI, 19., welche damals den Aufenthalt daselbst nicht mehr sicher für ihn seyn ließen, vielleicht als der wahnsinnige Karakalla, zum Partherkriege aufbrechend, diese Stadt der Raub- und Mordlust seiner Soldaten preis gab, Ael. Spartian. VI, 6.; es läßt sich denken, daß die Wuth der heidnischen Soldaten besonders die Christen traf. Gerade nach Palästina begab sich Origenes, um seine alten Freunde zu besuchen, und um, wie er selbst sagt (Joh. Tom. VI, 24.), die Fußstapfen Jesu, seiner Jünger und der Propheten aufzusuchen (ἐπι ἱστοριαν των ἰχνων Ἰησου και των μαθητων αὐτου και των προφητων.

2) Vielleicht, daß er in diese Gegenden gerufen war, um mit dort verbreiteten Gnostikern zu disputiren, weil man wußte, wie geschickt er in dieser Hinsicht war. Seine Disputation mit dem Valentinianer Candidus, deren Akten Hieronymus anführt, könnten darauf schließen lassen.

ser Reise besuchte er seine Freunde in Palästina — und diese ordinirten ihn zu Cäsarea zum Presbyter, J. 228.

Das konnte Demetrius jenen beiden Bischöfen und dem Origenes nicht verzeihen. Nach der Rückkehr desselben versammelte er eine Synode aus Presbyteren seines Kirchensprengels, und aus anderen egyptischen Bischöfen, und auf derselben benutzte er gegen den Origenes jene Uebereilung seiner Jugend, durch die er freilich, nach dem Buchstaben der Kirchengesetze, von dem geistlichen Stande ausgeschlossen war [1]). Aber man hätte doch erwägen sollen, daß er seitdem ein ganz anderer Mann geworden, daß er den Schritt, zu dem ihn jugendliche Schwärmerei verleitete, längst verdammt hatte. Doch wurde er deshalb von der ihm verliehenen Presbyterwürde entsetzt und ihm die Verwaltung des öffentlichen Lehramtes in der alexandrinischen Kirche verboten [2]). Nachdem er nun einmal die Ei-

---

1) Höchst wahrscheinlich bestand schon damals das Kirchengesetz, welches wir in dem XVII. der canones apostolici finden. Es war hier keinesweges nach der Uebertragung alttestamentlicher Gesetze, 5. Buch Mos. 23., unbedingt verboten, daß ein Eunuch in den geistlichen Stand gewählt würde, sondern ausdrücklich bestimmt, daß, wer ohne seine Schuld von einem solchen Unfall betroffen worden, wenn er würdig sey, Geistlicher solle werden können; nur ὁ ἑαυτὸν ἀκρωτηριάσας μὴ γινέσθω κληρικός. Nur jener ascetischen Schwärmerei sollte Einhalt gethan werden.

2) Photius sagt zwar, daß schon diese Synode dem Origenes nicht allein die Verwaltung des Lehramts, sondern auch den Aufenthalt in der alexandrinischen Gemeinde verboten habe. Doch läßt es sich schwer einsehen, wie ein Bischof damals das letztere thun konnte. Er konnte ihn ja nur von der Kirchengemeinschaft ausschließen, und dies geschah erst auf der zweiten Synode. Auch scheinen die

fersucht und den Haß des pharisäischgesinnten Bischofs sich so sehr zugezogen hatte, konnte er zu Alexandria keine Ruhe mehr finden. Demetrius blieb bei jenem Angriffe auf ihn nicht stehen, er fing jetzt an die Glaubenslehre des Origenes zu verketzern, wozu vielleicht dessen Aeußerungen in den Disputationen mit den Gnostikern neue Veranlassung gegeben hatten [1]).

Doch gab ihm das, was ihn beseelte, die Gemüthsruhe, seinen fünften Tomus über das johanneische Evangelium zu vollenden, mitten unter den Stürmen zu Alexandria, (da, wie er sagt [2]), Jesus den Stürmen und Wogen des Meeres gebot), bis er es zuletzt für gut hielt, Alexandria zu verlassen und sich zu seinen Freunden nach Cäsarea in Palästina zu flüchten. Demetrius verfolgte ihn aber auch dahin mit seinen Angriffen; er nahm hier eine Sache zum Vorwand, für die er leicht in Egypten und außerhalb Egyptens Bundesgenossen finden konnte, da der herrschende dogmatische Geist in vielen Theilen der Kirche der idealistischen Richtung der origenistischen Schule feindselig entgegenstand, da das Werk περι ἀρχων Stoff zu so manchen Verketzerungen geben konnte. Demetrius schloß auf einer zahlreicheren Synode egyptischer Bischöfe den Origenes als einen Häretiker von der Kirchengemeinschaft aus, und die Synode erließ ein heftiges Schreiben

---

Worte des Origenes nicht darauf hinzuweisen, daß er gezwungen wurde, Alexandria zu verlassen.

1) Wie man aus der Disputation mit dem Valentinianer Candidus schließen konnte. Hieronym. adv. Rufin. L. II. f. 414. Vol. IV.

2) T. VI. Ioh. §. 1.

gegen ihn. Darauf bezieht es sich, wenn Origenes, als er seinen Commentar über das johanneische Evangelium zu Cäsarea wieder fortzusetzen anfing, sagte: „Der Gott, der einst sein Volk aus Egypten führte, habe auch ihn aus diesem Lande gerettet; aber sein Feind habe ihn auf das Bitterste angegriffen durch seinen neuen, wahrhaft dem Evangelium widerstreitenden Brief, und er habe alle Winde der Bosheit in Egypten gegen ihn aufgereizt" [1]).

1) Es fehlt uns an zusammenhängenden und zuverlässigen Nachrichten von diesen folgereichen Begebenheiten. Wir können dem wahren Hergang der Sache nur durch Combinationen auf die Spur zu kommen suchen. Es ist zwar aus der Andeutung, die Eusebius giebt, und aus den schon oben angeführten Worten des Origenes von jener Uebereilung seiner Jugend gewiß, daß diese damals gegen ihn gebraucht wurde; aber diese konnte doch nur als Grund gebraucht werden, um ihn vom geistlichen Amte auszuschließen. Die übrigen Schritte gegen ihn müssen von einer andern Anklage gegen ihn ausgegangen seyn. Photius, der die Apologie des Pamphilus für Origenes gelesen hatte, sagt zwar Cod. 118, Demetrius habe ihm dies zum Vorwurf gemacht, daß er ohne seine Erlaubniß nach Athen gereiset sey, und auf dieser ohne seine Erlaubniß unternommenen Reise sich zum Presbyter habe ordiniren lassen, was allerdings von Seiten des Origenes wie der Bischöfe, welche ihn ordinirten, eine Verletzung der Kirchengesetze gewesen wäre. Aber wenn auch Demetrius dem Origenes diesen Vorwurf machte, so frägt es sich doch, ob er dazu ein Recht hatte. Wir ersehen aus der Anführung des Hieronymus de vir. illustr. c. 62., daß der Bischof Alexander von Jerusalem sich gegen den Demetrius darauf berufen konnte, er habe den Origenes nach einer von seinem Bischof mitgebrachten epistola formata ordinirt. Die Kirchengesetze über diese Verhältnisse waren damals vielleicht noch so unbestimmt,

Dieser persönliche Kampf wurde nun ein Kampf der entgegengesetzten dogmatischen Partheien. Für den Ori- [illegible] genes

[illegible]

daß Alexander glauben konnte, mit allem Recht einen Mann, der an einer fremden Kirche angestellt war, ordiniren zu können, und doch Demetrius einen Eingriff in die Rechte seines bischöflichen Amts darin sehen konnte. Auf alle Fälle konnte aber auch dies nicht hinreichend seyn, um den Origenes von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Die Theilnahme, welche der Angriff auf ihn auch in andern Kirchen fand, die Verketzerung des Origenes, die nach seinem Tode fortdauerte, das, was er späterhin zu seiner Rechtfertigung in dem schon angeführten Briefe an den römischen Bischof Fabianus sagte, (wie er auch an andere Bischöfe zur Rechtfertigung seiner Orthodoxie geschrieben hatte, s. Euseb. VI, 36.) Alles weiset darauf hin, daß seine Dogmatik die Ursache seiner Ausschließung von der Kirchengemeinschaft war. Wir sehen auch aus dem, was Hieronymus L. II. adv. Rufin. f. 411. aus dem Briefe des Origenes gegen den Demetrius anführt, daß ihm Irrthümer in der Glaubenslehre Schuld gegeben worden waren, wie er sich gegen die Anklage vertheidigt, daß er behauptet habe, auch der Satan werde einst selig werden, obgleich man nicht wohl einsieht, wie er diese in seinem Systeme nothwendig gegründete Behauptung verläugnen konnte. Rufinus führt Stellen aus einem Rechtfertigungsschreiben des Origenes an seine Freunde zu Alexandria an, woraus man sieht, daß ein verfälschtes Protokoll einer zwischen ihm und den Häretikern gehaltenen Disputation selbst bei seinen Freunden in Palästina Befremden über seine dogmatischen Aeußerungen erregt hatte. Sie hatten einen Boten zu ihm nach Athen gesandt, und ihn um das Original des Protokolls bitten lassen. Auch nach Rom waren solche Protokolle verbreitet worden. S. Rufin de adulteratione librorum Originis in opp. Hieronym. T. V. ed. Martianay f. 251. Wenn auch Rufin kein treuer Uebersetzer ist, so kann dies doch

genes erklärten sich die Kirchen in Palästina, Arabien, Phönicien und Achaja, gegen ihn erklärte sich die römische Kirche [1]). Wie Origenes über seine Verketzerer urtheilte, sieht man aus dieser Aeußerung [2]), wo er nach Anführung der Worte 1 Korinth. 1, 25. sagt: „Wenn ich gesagt hätte: die göttliche Thorheit, wie würden Verketzerungssüchtige [3]) mich anklagen, wie würde ich, wenn ich auch Tausendfaches, das auch sie selbst für gut halten, gesagt, dies Einzige aber nicht recht gesagt hätte, von ihnen angeklagt werden, weil ich gesagt hätte: die göttliche Thorheit." In seinem Rechtfertigungsschreiben gegen die Synode, welche ihn von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hatte, führt er die Strafpredigten der Prophe-

---

nicht ganz von ihm erdichtet seyn. Die Disputationen mit den Gnostikern mußten auch leicht Veranlaßung dazu geben, daß die eigenthümlichen Religionsmeinungen des Origenes hervortraten, und jenen, welche in ihm einen so mächtigen Widersacher hatten, mußte eine Gelegenheit willkommen seyn, seine Orthodoxie bei seiner eigenen Kirche verdächtig zu machen.

1) Hieronym. ep. 29. ad Paulam: Damnatus a Demetrio episcopo, exceptis Palaestinae et Arabiae et Phoeniciae atque Achajae sacerdotibus. In damnationem ejus consentit urbs Roma: ipsa contra hunc cogit senatum. Freilich setzte er hinzu: non propter dogmatum novitatem; non propter haeresin, sed quia gloriam eloquentiae ejus et scientiae ferre non poterant. Aber dies ist nicht Thatsache, sondern subjektive Ausdeutung der Triebfedern nach dem Interesse, welches Hieronymus damals hatte. Vergl. auch die bey dem Tertullian gemachte Bemerkung.

2) Hom. VIII. in Ierem. §. 8.

3) οἱ φιλαιτιοι.

ten gegen schlechte Priester und Machthaber an und sagt dann: „Wir müssen sie vielmehr bemitleiden als hassen, vielmehr für sie beten, als ihnen fluchen, denn zum Segnen und nicht zum Fluchen sind wir geschaffen" [1]).

---

1) S. l. c. Hieronym. IV. f. 411. Vergl. was Origenes gegen die Bedeutung ungerechter Excommunication sagt, s. oben Bd. I. 355. Vergl. auch in Matth. f. 445, wo Origenes, die Stelle Matth. 21, 16. auf die Bischöfe seiner Zeit anwendend, sagt: „So wie nach dem Buchstaben der Geschichte diese Priester und Schriftgelehrten tadelnswerth sind, so mögen nach der geistigen Anwendung dieser Stelle auch manche tadelnswerthe hohe Priester seyn, welche den Namen der bischöflichen Würde nicht durch ihr Leben zieren und nicht Licht und Recht (II. B. Mos. 28.) angezogen haben. Diese verachten, indem sie die Wunder Gottes sehen, die Kleinen und Unmündigen in der Gemeinde, die Gott und seinem Christus lobsingen, sie sind unwillig wegen ihrer geistlichen Fortschritte, und sie klagen dieselben bei Jesus an, als ob sie Unrecht thäten, da sie doch nicht Unrecht thun, und sie sprechen zu Jesus: Hörst du auch, was diese sagen? Und dies werden wir noch besser verstehen, wenn wir bedenken, wie so oft die Menschen brünstigen Geistes, welche im freimüthigen Bekenntnisse vor den Heiden ihre Freiheit auf das Spiel setzen, welche die Gefahren verachten, welche mit aller Festigkeit ein streng enthaltsames, eheloses Leben führen, — wie solche Menschen, die aber ungeschickt sind im Ausdruck (ἰδιωται τῃ λεξει), von den tadelnswerthen hohen Priestern als Ordnungswidrige verleumdet werden, wie sie dieselben bei Jesus anklagen, als ob sie besser handelten als so redliche und gute Kinder; aber Jesus zeugt für die Kinder und klagt hingegen die hohen Priester der Unwissenheit an, indem er spricht: „Habt ihr nie gelesen: aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du Lob zugerichtet?" Wohl mochte hier dem Origenes das Bild des Demetrius und ähnlicher Bischöfe vor der Seele stehen,

Die Feinde des Origenes mußten zur weitern Ausbreitung seines Würkungskreises beitragen; seine Versetzung nach Palästina war gewiß von bedeutenden Folgen, indem ihm dadurch Gelegenheit gegeben wurde, auch von dort aus zur Verbreitung eines freien wissenschaftlichen Geistes in der Kirche zu würken; noch lange zeigen sich die Spuren seiner Würksamkeit in diesen Gegenden. Auch hier sammelte sich um ihn ein Kreis junger Männer, welche unter seinem Einflusse zu Theologen und Kirchenlehrern sich bildeten, zu denen der nachher für die Verkündigung des Evangeliums besonders thätige Gregorius gehört (von dem wir unten besonders reden werden). Er setzte hier seine schriftstellerische Arbeiten fort. Er verfaßte hier unter andern die schon erwähnte Schrift vom Nutzen des Gebets und von der Erklärung des Vater Unser, welche er an seinen Freund Ambrosius richtete. Er stand hier in lebendigem Verkehr mit den ausgezeichnetsten Kirchenlehrern in Cappadocien, Palästina, Arabien, und wurde häufig bei der Berathung fremder Kirchenangelegenheiten zugezogen.

Da unter der Verfolgung des Maximinus Thrax die Freunde des Origenes, der Presbyter Protoktetus aus Cäsarea selbst und Ambrosius viel zu leiden hatten, richtete er an diese Männer, welche als Confessoren im Gefängnisse dem Ausgange ihrer Leiden entgegensahen, seine Schrift über das Märtyrerthum, worin er sie zur Standhaftigkeit im Bekenntnisse ermahnt, sie

---

welche über die Verirrungen eines frommen Eifers am strengsten zu richten geneigt waren.

durch die Verheißungen der Schrift aufzurichten und die Sophismen zu widerlegen sucht, welche manche Gnostiker und die Religion als Staatssache betrachtende Heiden anwandten, um die Christen zu überreden, daß sie unbeschadet ihrer Ueberzeugung, die ihnen Keiner nehmen wolle, den Forderungen der Staatsgesetze in Beziehung auf die äußerliche Religion Genüge leisten könnten. Zwar herrscht in diesem Buche zuweilen mehr der Geist jener theosophisch-ascetischen entmenschlichenden Moral, als der Geist der alles rein Menschliche anerkennenden und das Bewußtseyn beseelender Gotteskraft mit der Empfindung menschlicher Schwäche vereinigenden evangelischen Moral [1]), und es zeigen sich auch hier die schon berührten falschen Vorstellungen von dem opus operatum des Märtyrerthums; aber schön spricht sich dabei die Kraft seines gläubigen Vertrauens und seines evangelischen Glaubenseifers in diesem Buche aus. Er sagt zu den beiden Bekennern [2]): „Ich wünschte auch, daß ihr in dem ganzen euch bevorstehenden Kampfe eingedenk des großen Lohnes, welcher im Himmel den um der Gerechtigkeit und des Menschensohnes willen Verfolgung und Schmach Leidenden aufbewahrt ist, euch freutet und frohlocktet, wie die Apostel einst sich freuten, da sie gewürdigt wurden, für den Namen Christi beschimpft zu werden. Wenn ihr aber

1) Was sich insbesondre zeigt in der Art, wie Origenes den einfachen Sinn der von Christus in den Leidenskämpfen gesprochenen Worte verkünstelnd deutete, indem jener Geist ihm nicht erlaubte, sie nach ihrem natürlichen Sinne aufzufassen. §. 29.

2) §. 4.

auch einmal Angst in eurer Seele empfindet, so spreche zu ihr der in euch wohnende Geist Christi, wenn sie ihrer Seits auch ihn beunruhigen will: „Was betrübst du mich, meine Seele, und bist so unruhig in mir! Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken, daß er mir hilft mit seinem Angesicht." Ps. 42, 6. Möchte sie aber doch nicht beruhigt, sondern auch vor dem Gerichte selbst und unter dem gegen den Hals gezuckten bloßen Schwerte bewahrt werden von dem Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft." Er sagt zu ihnen an einer andern Stelle [1]): „Da das Wort Gottes [2]) lebendig und kräftig ist und schärfer denn kein zweischneidig Schwert, und durchdringet, bis daß es schneidet Seel' und Geist, auch Mark und Bein, und ist ein Richter der Gedanken und Sinnen des Herzens, Hebr. 4, 12.; so läßt dieses göttliche Wort jetzt besonders den Frieden, der erhaben ist über alle Vernunft, den es seinen Aposteln ließ, über unsre Seelen walten, es hat aber das Schwert geworfen zwischen dem Bilde des Irdischen und dem Bilde des Himmlischen in uns, um für jetzt unsren himmlischen Menschen zu sich aufzunehmen und sodann, wenn wir so weit gelangt sind, daß wir keine Theilung mehr zu erfahren brauchen [3]), uns ganz zu Himmlischen zu machen. Und er ist gekommen, nicht allein das Schwert auf die Erde zu bringen, sondern auch das Feuer, von dem er sagt: „Was wollte ich lieber, denn es brennete schon." Luk. 12, 49. Es werde dies Feuer also auch in

1) §. 37.

2) Er versteht dies von dem Logos.

3) Keine Sonderung des Göttlichen und des Ungöttlichen.

euch angezündet, und es verzehre allen irdischen Sinn in euch, und laßt euch voll Freudigkeit taufen mit der Taufe, von der Jesus sprach [1]). Und du (Ambrosius), der du Weib und Kinder und Brüder und Schwestern hast, gedenke der Worte des Herrn: So Jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, der kann nicht mein Jünger seyn. Ihr Beide insgesamt aber gedenkt der Worte: So Jemand zu mir kommt und hasset nicht auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger seyn."

Vielleicht war es eben diese Verfolgung, welche den Origenes bewog, seinen bisherigen Aufenthalt auf einige Zeit zu verlassen. Da die Verfolgung, wie wir oben bemerkten, damals nur eine örtliche war, so konnte man leicht durch die Flucht nach andern Gegenden, wo gerade Ruhe herrschte, derselben entgehen. Origenes begab sich nach Cäsarea in Cappadocien zu seinem Freunde, dem Bischof Firmilianus, mit dem er in einem wissenschaftlich-theologischen Verkehr stand [2]).

Vielleicht brach aber gerade, während er sich dort befand, die schon erwähnte Verfolgung in Cappadocien aus (s. oben), und er wurde dadurch veranlaßt, sich in das Haus einer christlichen Jungfrau Juliana zurückzuziehen, welche ihn zwei Jahre bei sich verborgen hielt und verpflegte. Er machte daselbst eine für seine literarischen Unternehmungen wichtige Entdeckung. Schon seit Jahren

1) Luk. 12, 50.

2) Sie besuchten einander zuweilen, um sich über theologische Gegenstände mit einander zu unterreden. Euseb. VI, 27.

beschäftigte er sich mit einem Werke, das sowohl dazu dienen sollte, die Berichtigung des Textes der alexandrinischen Version des alten Testaments, — welche die herrschende Kirchenübersetzung war und von vielen Christen nach jener jüdischen Legende als inspirirt angesehen wurde, und deren verschiedene Handschriften in den Lesearten sehr von einander abwichen, — als auch die Verbesserung dieser Uebersetzung selbst durch Vergleichung derselben mit andern alten Uebersetzungen und mit der ebräischen Urschrift zu befördern. Origenes, der immer viel mit Heiden und Juden über religiöse Gegenstände disputirte, hatte, wie er selbst sagt, erfahren, wie nothwendig die Bekanntschaft mit dem Urtext des alten Testaments sey, um den Juden nicht Blößen zu geben, denn diese spotteten über die Unwissenheit der mit ihnen disputirenden Heidenchristen, wenn sie aus der alexandrinischen Uebersetzung solche Stellen anführten, welche nicht im Ebräischen standen, oder wenn sie von Stellen, die nur im Ebräischen zu finden waren, gar nichts wußten [1]. Er hatte deshalb das Vermögen seines Freundes Ambrosius und seine eigenen öfteren Reisen benutzt, um verschiedene Handschriften der alexandrinischen Version und andre alte Uebersetzungen, die er noch auftreiben konnte, zusammenzubringen. So hatte er zum Beispiel, alles durchwühlend, zu Jericho in einem Fasse eine alte, sonst nicht bekannte Uebersetzung einiger Bücher des alten Testaments

---

1) Orig ep. ad African. §. 5. *τοιαυτης ουσης ημων της προς αὐτους ἐν ταις ζητησεσι παρασκευης, ὀυ καταφρονησουσιν· ὀυδ᾿ ὡς ἐθος αὐτοις, γελασονται τους ἀπο των ἐθνων πιστευοντας, ὡς τ᾿ ἀληθη και παρ᾿ αὐτοις ἀναγεγραμμενα ἀγνοουντας.*

aufgefunden. Es traf sich nun, daß jene Juliana Erbin der Schriften des Ebioniten Symmachus, der vielleicht im Anfang dieses Jahrhunderts gelebt hatte, geworden war, und er fand daher bei ihr wie dessen Commentar über das ἐυαγγελιον καθ᾽ ἑβραιους [1]), so auch dessen Uebersetzung des alten Testaments [2]). Nun konnte er das große Werk der Zusammenstellung der vorhandenen alten Uebersetzungen und ihrer Vergleichung mit dem ebräischen Texte zur Vollendung bringen [3]).

---

1) Die Worte des Eusebius VI, 17. von dem Werke des Symmachus (welches er nachher unter dessen ἑρμηνειας ἐις τὰς γραφας rechnet) „ἐν ὁις δοκει προς το κατα ματθαιον ἀποτεινομενος ἐυαγγελιον την δεδηλωμενην ἁιρεσιν (των Εβιωναιων) κρατυνειν“ können nach dem Zusammenhange schwerlich mit dem Valesius so verstanden werden, daß Symmachus gegen das Evangelium Matthäi die ebionitischen Lehren zu behaupten gesucht; sondern sie müssen so verstanden werden, daß er einen Commentar über das Evangelium Matthäi (d. h. vermuthlich, das demselben ähnliche ἐυαγγελιον καθ᾽ ἑβραιους) geschrieben, aus welchem er die ebionitischen Lehren zu beweisen suchte.

2) Palladius (im Anfang des fünften Jahrhunderts) erzählt in seiner Mönchsgeschichte (λαυσιακα) c. 147., er habe in einer alten von dem Origenes herrührenden Handschrift die von diesem selbst geschriebenen Worte gefunden, worin er das im Text Angeführte erzählte. Zwar ist dieser Palladius wegen seiner Leichtgläubigkeit ein sehr verdächtiger Zeuge, aber hier hat man doch gar keinen Grund, in seine Aussage Mißtrauen zu setzen, zumal da sie mit der Erzählung des Eusebius VI, c. 17. gut zusammenstimmt.

3) Die Hexapla; von diesem Werke und verwandten Werken des Origenes mehr zu sagen, liegt unserm Zwecke fern, s. darüber die Einleitungen in das alte Testament. Wir

Nach der Ermordung des Kaisers Maximinus unter dem Gordianus, J. 238, konnte Origenes wieder nach Cäsarea zurückkehren und seine frühere Würksamkeit wieder dort beginnen.

Wie er schon früher einmal wegen Kirchenangelegen-

---

führen hier nur die Worte des Origenes selbst an, über die von ihm zwischen der alexandrinischen Version und den übrigen alten Uebersetzungen des alten Testaments angestellten Vergleichung. Nachdem er, Commentar in Matth. f. 381., von den Verschiedenheiten zwischen den Abschriften des neuen Testaments gesprochen, welche theils durch die Nachlässigkeit, theils durch die willkürliche Critik der Abschreiber entstanden seyen, fügt er hinzu: „Was die Verschiedenheit zwischen den Abschriften des alten Testaments betrifft, so haben wir mit Gottes Hülfe ein Mittel zur Ausgleichung derselben gefunden, indem wir die übrigen Uebersetzungen als Criterium gebrauchten. Wo in der Uebersetzung der Siebzig wegen der Verschiedenheiten der Handschriften etwas zweifelhaft war, haben wir das mit den übrigen Uebersetzungen Uebereinstimmende beibehalten, und Manches, was sich im Ebräischen nicht findet, haben wir mit dem Obelus (dem critischen Zeichen der Auslassung) bezeichnet, indem wir nicht wagten es ganz auszulassen, Einiges aber haben wir mit dem Asteriskus hinzugesetzt, damit es klar würde, daß wir solche bei den Siebzig nicht vorhandenen Stellen aus den übrigen Uebersetzungen, übereinstimmend mit dem Ebräischen hinzugesetzt haben, und damit, wer geneigt dazu ist, dieses in den Text aufnehme (ich meine, es muß προσηται gelesen werden), wer aber einen Anstoß daran nimmt, es mit dem Aufnehmen oder nicht Aufnehmen halte, wie er will.“ Aus diesen letzten Worten sieht man, wie sehr Origenes hier diejenigen zu fürchten hatte, welche Jeden, der von dem Hergebrachten sich entfernte, gleich einer Verfälschung der heiligen Schrift zu beschuldigen geneigt waren.

heiten von der ihn besonders hochachtenden Kirche Griechenlands aus Alexandria dorthin war berufen worden, geschah es wahrscheinlich auch ein zweites Mal. Sein Weg führte ihn durch Nikomedien in Bithynien, wo er sich einige Tage bei seinem alten Freunde, dem Ambrosius, aufhielt, der, wenn die Erzählung des Hieronymus richtig ist, unterdessen Diakonus geworden war, sey es nun, daß er seine Anstellung an der Kirche jener Stadt hatte, oder daß er um des Origenes willen dahin gekommen war. Dort empfing er einen Brief eines seiner Freunde, eines der ausgezeichneten christlichen Gelehrten dieser Zeit, des Julius Afrikanus [1]). Origenes hatte

---

1) Er war damals ein hoch bejahrter Greis, wie schon daraus hervorgeht, daß er den funfzigjährigen Origenes mit dem Namen „Sohn" anreden konnte. Er hatte wahrscheinlich seinen gewöhnlichen Wohnsitz in der alten verfallenen Stadt Emmaus oder Nikopolis in Palästina (wie sie von den Römern nach dem jüdischen Kriege genannt wurde, nicht zu verwechseln mit dem neutestamentlichen Emmaus, entfernter von Jerusalem, nämlich 176 Stadien weit von Jerusalem). Die Einwohner dieses verfallenen Ortes wählten ihn zu ihrem Abgeordneten an den Kaiser Heliogabalus, um die Wiederherstellung ihrer Stadt von diesem Kaiser auszuwürken, was er auch erhielt. Hieronym. de vir. illustr. c. 63. Er ist bekannt als der erste Verfasser einer christlichen Weltgeschichte (seine χρονογραφια in fünf Büchern, s. Euseb. VI, 31.). Dieses Werk, das uns nur in fremden Benutzungen und Bruchstücken bekannt geworden, ist wohl von einem apologetischen Zwecke ausgegangen. Er ist ferner bekannt durch seinen Brief an Aristides über die Auflösung der Differenz zwischen den Geschlechtsregistern Jesu bei Matthäus und Lukas, von welchen Eusebius Hist. I, 7. ein Bruchstück uns aufbewahrt hat. Merkwürdig ist ein an-

nämlich bei einer in Gegenwart des Afrikanus gehaltenen Unterredung die Geschichte der Susanna nach der Autorität der alexandrinischen Version als eine ächte zu dem Daniel gehörende Schrift citirt. Afrikanus äußerte ihm in einem durch den gemäßigten, achtungsvollen Ton wissenschaftlicher Polemik, wie durch die Unbefangenheit der Critik sich auszeichnenden Brief sein Befremden darüber und bat ihn um weitere Erörterungen. Origenes antwortete ihm in einem ausführlichen Schreiben von Nikomedien aus. Nicht so unbefangen als Afrikanus suchte er das Ansehen der alexandrinischen Uebersetzung und Samm-

---

deres Bruchstück desselben Briefes, welches Routh reliquiae sacrae Vol. II. S. 115. herausgegeben hat. Er bekämpft hier diejenigen, welche behaupteten, es seyen nur deshalb diese verschiedenen Geschlechtsregister angegeben worden, um auf diese Weise die Wahrheit anschaulich zu machen, daß Christus zugleich König und Hoherpriester sey, als vom königlichen und priesterlichen Geschlechte abstammend. Und hierbei erklärt er sich sehr nachdrücklich gegen die Theorie von einer fraus pia. „Fern sey es, daß eine solche Meinung in der Kirche Christi herrschend werden sollte, etwas Falsches sey zum Preise Christi ersonnen.“ „μη δη κρατοιη τοιουτος λογος, εν εκκλησια Χριστου, οτι ψευδος συγκειται εις αινον και δοξολογιαν Χριστου.“ Eusebius schreibt ihm ein Werk, das eine Art von literärischem Allerley nach Art der damaligen unwissenschaftlichen Polyhistorie enthielt, unter dem Namen der κεστοι zu. Jedoch paßt unter den ihm zugeschriebenen Bruchstücken dieses Werkes Manches nicht zu den Einsichten und den Grundsätzen, welche wir diesem Manne nach dem, was uns sonst von ihm bekannt ist, zuschreiben sollten. Es wäre allerdings das Natürlichste, anzunehmen, daß er dieses Werk, ehe sich noch seine Denkart zu einer entschieden christlichen ausgebildet, geschrieben hätte.

lung der heiligen Schriften zu vertheidigen. Merkwürdig ist es, wie der freie Forschungsgeist des Origenes aus mißverstandener Frömmigkeit, vielleicht auch schüchtern gemacht durch die Bewegungen, welche er, ohne es zu wollen, in der Kirche erregt hatte, zu dem Ansehen einer von Gott geleiteten Kirchenüberlieferung sich zurückflüchtet: „Sollte aber die Vorsehung — sagt er [1]), — welche in der heiligen Schrift allen Gemeinden Christi Erbauung gegeben hat, nicht für die durch theuren Preis Erkauften gesorgt haben, für die Christus gestorben ist, welcher seinen eigenen Sohn, der die Liebe ist, nicht verschont, sondern für uns alle dahingegeben hat, um mit ihm uns alles zu schenken [2])? Ueberdies bedenke, ob es nicht gut ist, an

1) c. 4.

2) Argumente, wie sie nachher oft der freien Untersuchung des biblischen Canons, — die freilich immer wie alle theologischen Untersuchungen von dem Geist der Frömmigkeit beseelt seyn sollten, — entgegengestellt worden sind. Aber aus dem, was Origenes sagt, folgt doch nur dies, daß Gott, der in Christo seine unaussprechliche Liebe zur Menschheit geoffenbart, für alle ihre von Ihm selbst in ihre Natur gelegten Bedürfnisse sonder Zweifel gesorgt haben wird. Aber die Art, wie er dafür gesorgt hat, läßt sich nicht nach den Vorurtheilen einer stehenden Dogmatik, nach menschlicher Beschränktheit, Kleingläubigkeit oder Trägheit a priori bestimmen. Es kann ja eben dies die dem Wesen der menschlichen Natur am meisten entsprechende Art seyn, nach welcher die Wahrheit aus dem Kampfe mit dem Irrthum durch freie Prüfung siegreich hervorgeht. Es kann ja eben der Plan der Vorsehung seyn, daß der Glaube durch seine innere göttliche Kraft, durch seine anziehende Macht über das Innerste der Menschheit ohne äußerliche Stütze sich durchkämpfen sollte. Jene un-

die Worte zu denken: „Verrücke nicht die Grenzen, die die Väter gemacht haben." Sprüchw. 22, 28. [1]). Er sagt sodann, daß er, obgleich er die übrigen alten Uebersetzungen nicht vernachlässigt, doch auf die alexandrinische Uebersetzung besonderen Fleiß verwandt habe, damit es nicht scheinen sollte, als ob er in der Kirche eine verfälschende Neuerung einführen wolle, und um keinen Vorwand zu geben, denen, welche Anlaß suchen, welche die allgemein bekannten, in der Kirche einen bedeutenden Platz einnehmenden Männer gern anklagen und verleumden" [2]). Das Ziel

richtige Folgerung aus der richtigen Voraussetzung würde consequent durchgeführt zu der Annahme einer, immerfort die unmündige Menschheit leitenden äußerlichen sichtbaren Theokratie hinführen, wie, leider! die Folgerung nachher würklich zu dieser Consequenz getrieben worden. Aber vielmehr eben dadurch, daß der Menschheit in Christo Alles geschenkt worden, eben dadurch ist sie zur Mündigkeit des Mannesalters herangewachsen.

1) Die Worte, welche als unbedingte und unbestimmte Lebensregel von diesen Zeiten an so oft zur Stütze verjährter Irrthümer, zum Nachtheile der reinen evangelischen Wahrheiten gebraucht worden sind, den Grundsatz enthaltend, welchen zuerst die religio a majoribus tradita unter den Heiden dem neuen Evangelium entgegenstellte. S. Thl. I. Die durch ihre göttliche Kraft siegreiche Wahrheit, — die nicht zurückzuweisende Antwort auf eine in dem innersten Wesen der menschlichen Natur angelegte Frage, die von der menschlichen Natur geforderte Befriedigung unverleugbarer Bedürfnisse, — sie bedarf keines V o r u r t h e i l s, keines praejudicium, keiner praescriptio antiquitatis zu ihrer Stütze.

2) ἵνα μη τι παραχαραττειν δοκοιημεν ταις ὑπο τον οὐρανον ἐκκλησιαις· και προφασεις διδωμεν τοις ζητουσιν ἀφορμας, ἐθελουσι τους ἐν μεσῳ συκοφαντειν και των διαφαινομενων ἐν τῳ κοινῳ κατηγορειν.

dieser Reise des Origenes war Athen, wo er sich längere Zeit aufhielt, seinen Commentar über den Ezechiel zu Ende brachte, seinen Commentar über das hohe Lied anfing [1]).

Bis an sein Ende war er mit theologischen Arbeiten beschäftigt; unter der Regierung des Philippus Arabs, mit dessen Familie er selbst in Verbindung stand, schrieb er sein schon erwähntes Werk gegen den Celsus, seinen Commentar über das Evangelium des Matthäus u. s. w. Er erlaubte jetzt zuerst, da er sechzig Jahre alt war, daß seine Predigten von Schnellschreibern nachgeschrieben wurden. In welchem Ansehen er bei den Kirchen dieser Gegenden stand, erhellt daraus, daß er bei wichtigen Kirchenangelegenheiten, mit denen man nicht zu Ende kommen konnte, von Synoden der Bischöfe zu Rath gezogen wurde; von der Art, wie der Bischof Beryllus von Bostra in Arabien durch ihn sich belehren ließ, haben wir schon oben gesprochen. Hier erwähnen wir noch, daß damals unter den arabischen Christen eine Parthei Streit erregte, welche behauptete, daß die Seele mit dem Körper zugleich sterbe, und daß sie erst bei der Auferstehung zugleich mit dem Körper werde erweckt werden. Es war eine alte jüdische Vorstellung (s. oben), daß die Unsterblichkeit nicht in der Natur der Seele gegründet, sondern ein besonderes Geschenk der göttlichen Gnade sey, welche Vorstellung von den Juden zu den Christen übergegangen war, wie wir in der Theorie der Gnostiker von der Natur der Psychiker, in der Lehre der Clementinen, in den

1) Euseb. VI, 32.

Meinungen des Justinus und des Tatianus Spuren davon finden. Vielleicht war es auch in diesen, ihrer Lage nach mit Juden in vieler Berührung stehenden Gegenden keine neue Lehre, sondern die seit älterer Zeit dort vorherrschende, und vielleicht bewürkte erst der Einfluß des Origenes, — in dessen System die Lehre von der natürlichen Unsterblichkeit der gottverwandten Seele einen nothwendigen Platz einnahm, — daß diese letztere unter den Kirchenlehrern dieser Gegend allgemeinen Eingang fand, und nun die kleine Parthei, welche noch die alte Meinung festhielt, als eine ketzerische erschien, wenn anders würklich die herrschende Stimme sich schon gegen dieselbe ausgesprochen hatte [1]). Daher erklärt es sich, daß die Versammlung einer großen Synode für nothwendig gehalten wurde, um diese Streitigkeiten beizulegen. Da man sich nicht vereinigen konnte, wurde Origenes von derselben zugezogen, und sein Einfluß bewürkte, daß die Gegner der natürlichen Unsterblichkeitslehre ihren Irrthum erkannten und derselben entsagten.

Origenes, der wegen einzelner Meinungen von einem großen Theile der Kirche als ein Widersacher der evangelischen Glaubenslehre verketzert wurde, sollte noch in den letzten Tagen eines der Arbeit und dem Kampfe für das, was er als die Sache Christi erkannte, geweihten Le-

---

1) Eusebius, VI, 37., mag vielleicht die Lehrstreitigkeiten dieser Zeit zu sehr nach seiner subjektiven Dogmatik und nach der kirchlichen Orthodoxie seiner Zeit beurtheilen, wenn er die Vertheidiger dieser Meinung, als allgemein anerkannte Irrlehrer und Verbreiter einer neuen Meinung darstellt

bens, die Beschuldigungen seiner Feinde durch die That widerlegen und zeigen, wie er Alles dem Glauben zum Opfer zu bringen bereit war, wie er zu denen gehörte, die auch ihr eigenes Leben um des Herrn willen zu hassen bereit sind.

Da die Wuth der Feinde des Christenthums in der decianischen Verfolgung besonders die Männer traf, welche durch ihre Aemter, ihr Vermögen oder ihre Wissenschaft und ihre Würksamkeit für die Verkündigung des Glaubens unter den Christen ausgezeichnet waren [1]), so war es natürlich, daß ein solcher Mann, wie Origenes, besonders das Ziel der fanatischen Grausamkeit war. Er wurde nach standhaftem Bekenntnisse in's Gefängniß geworfen, und man suchte nun, wie es der Plan der decianischen Verfolgung mit sich brachte, durch ausgesuchte und gesteigerte Martern die Altersschwäche zu besiegen. Aber der Glaube, den er im Herzen trug, hielt das schwache Alter aufrecht und gab ihm Kraft, alle Proben zu bestehen. Nachdem er so viel gelitten hatte [2]), schrieb er aus dem Gefängnisse Briefe voll Trostes und voll Stärkung für Andre. Die schon erwähnten Umstände (s. oben), welche diese Verfolgung theils milderten, theils ganz stillten, verschafften endlich auch dem Origenes Freiheit und Ruhe. Doch trugen die von ihm erduldeten Leiden vielleicht bei, seinen Tod zu beschleunigen. Er starb, 69 Jahre alt, um das Jahr 254 [3]).

Der

1) Die personae insignes.

2) Euseb. VI, 39.

3) Euseb. VII, 2. Nach Photius, cod. 118., gab es einen

Der Einfluß des Origenes auf die theologische Bildung war nicht mehr an seine Person geknüpft, sondern dauerte fort und entwickelte sich, unabhängig von derselben, durch seine Schriften und seine Schüler, nicht ohne fortwährenden Kampf mit den entgegengesetzten Geistesrichtungen. Die Freunde des Chiliasmus, der fleischlich-buchstäblichen Bibelerklärung und der damit zusammenhängenden anthropomorphischen und anthropopathischen Vorstellungsweisen von göttlichen Dingen, und die Eiferer für den Buchstaben der dogmatischen Kirchenüberlieferung waren Gegner der origenistischen Schule. Der Kampf dieser entgegengesetzten Geistesrichtungen bildet die bedeutendsten Erscheinungen für die theologische Entwickelung am Ende dieser Periode. Wir werfen hier zuerst einen Blick auf die

zwiefachen Bericht von der Todesart und der Todeszeit des Origenes. Pamphilus und viele andre, welche den Origenes persönlich gekannt hatten, berichteten, daß er unter der Decianischen Verfolgung zu Cäsarea als Märtyrer gestorben; Andere berichteten, daß er bis zu Gallus und Volusianus gelebt, und dann zu Tyrus gestorben und dort begraben worden sey, und dafür zeugten auch die von dem Origenes nach der Verfolgung geschriebenen Briefe, von deren Aechtheit jedoch Photius nicht sicher überzeugt war. Aber nach dem was Eusebius, der sicher der Erzählung seines Freundes und Lehrers Pamphilus folgte, an der angeführten Stelle seiner Kirchengeschichte sagt, kann man schwerlich annehmen, daß Pamphilus würklich Jenes berichtet haben sollte. Vielleicht hatte Photius den Pamphilus mißverstanden, wenn dieser unter dem Märtyrerthum nur das Bekenntniß unter Martern meinte, oder doch wenn er von den mittelbaren Folgen jener Leiden für den Origenes sprach.

Kirche, welche der ursprüngliche Sitz der Würksamkeit des Origenes war, auf die alexandrinische und die egyptische Kirche.

Origenes hatte hier Schüler zurückgelassen, welche in seinem Geiste, wenn auch mit größerer spekulativer Mäßigung, fortwürkten. Der Bischof Demetrius war, wie aus dem Gesagten hervorgeht, vielmehr persönlicher Feind des Origenes, als Feind der theologischen Geistesrichtung desselben; die Bekämpfung dieser letztern war ihm wahrscheinlich nur Vorwand gewesen. Daher ließ er die Schüler des Origenes ungestört fortwürken, und er selbst starb bald nach dem Ausbruche dieser Streitigkeiten noch in demselben Jahre 231.

Der schon genannte Schüler und Freund des Origenes, Heraklas, der nach dessen Abreise Vorsteher der Katechetenschule geworden war, wurde darauf Nachfolger des Demetrius in dem bischöflichen Amte. Dem Heraklas folgte — im J. 247 — als Katechet und sodann als Bischof, Dionysius, ein andrer würdiger Schüler des Origenes, welcher diesem stets mit Liebe und Verehrung zugethan blieb, und als er in der decianischen Verfolgung im Kerker war (s. oben) einen Trostbrief an ihn richtete. Dieser war, wie er selbst sagt, auf dem Wege freier Prüfung, indem er unbefangen alle Systeme durchforschte, zum Glauben an das Evangelium gekommen, und daher blieb er auch als Christ und als Kirchenlehrer diesem Grundsatze treu. Er las und prüfte unbefangen alle Schriften der Häretiker, und verwarf ihre Systeme nur, nachdem er sie genau kennen gelernt und sich in den Stand gesetzt, sie mit Gründen zu widerlegen. Ein Pres-

byter seiner Kirche warnte ihn vor dem Schaden, der seine Seele durch diese vielfache Beschäftigung mit den gottlosen Schriften treffen könne. Aber der Geist Gottes gab ihm die Zuversicht, sich dadurch nicht schrecken zu lassen. Er glaubte eine Stimme zu vernehmen, die zu ihm sagte: lies nur alles, was dir in die Hände fällt, denn du bist alles zu beurtheilen und zu prüfen fähig, und dies ist dir von Anfang an Ursache des Glaubens geworden. Dionysius wurde durch diese Mahnung in seinem Vorsatze bestärkt, und er fand sie übereinstimmend mit jener Aufforderung des Herrn an die Stärkeren: Werdet geschickte Wechsler (nach einem apokryphischen Evangelium), γινεσθε δοκιμοι τραπεζιται, d. h. geschickt, die ächten und die unächten Münzen von einander zu sondern [1]).

---

1) Dionysius beruft sich in seinem Briefe an den römischen Presbyter Philemon, Euseb. VII, 7., auf ein himmlisches Gesicht und eine himmlische Stimme. Er redet von der Sache so einfach, so wenig Absichtlichkeit verrathend, daß man Unrecht thun würde, ihn einer sogenannten fraus pia zu beschuldigen, wenn gleich die in dieser Hinsicht etwas laxen Grundsätze der alexandrinischen Schule (was mit ihrer Unterscheidung des zwiefachen religiösen Standpunktes zusammenhängt) eine solche Beschuldigung begünstigen konnten, wobei man jedoch erwägen muß, daß diese frommen Männer gewiß durch den sie beseelenden christlichen Geist besser geleitet wurden, als durch ihre theoretischen Principien. Es läßt sich leicht psychologisch erklären, daß die Wahrheit, welche der Geist Gottes ihn erkennen ließ, seiner Einbildungskraft in dieser Form, vielleicht im Traum, sich wieder darstellte. Die Art, wie er davon redet, scheint doch anzudeuten, daß auch er selbst nicht so fest von der Göttlichkeit der Vision, als von der Wahrheit ihres Inhaltes und des Ausspruchs

Wir haben schon bei verschiedenen Veranlassungen Beispiele von der Geistesfreiheit und Mäßigung dieses Mannes und von den segensreichen Würkungen derselben angeführt. Seine christliche Mäßigung und Milde zeigt sich auch in seinem Briefe an einen egyptischen Bischof Basilides, welcher Antworten auf Fragen über Gegenstände der Kirchenzucht und des Kirchenritus enthält [1]). Der Brief des Dionysius an den ihm untergeordneten Bischof schließt so: „Diese Fragen hast du nicht, als ob du in der Sache unwissend wärest, sondern um mich zu ehren, mir vorgelegt, damit ich Eines Sinnes mit dir seyn sollte, wie ich es auch bin. Ich habe dir meine Meinung auseinandergesetzt, nicht als Lehrer, sondern in aller der Offenheit, mit der wir zu einander reden müssen. Deine Sache aber ist es, nun darüber zu urtheilen, und schreibe mir dann, was dir darüber besser scheint, oder auch ob du dasselbe für recht hälst" [2]).

Sodann zeichnen sich in den letzten Zeiten des dritten Jahrhunderts Pierius und Theognostos als Lehrer der alexandrinischen Kirche aus. In den Bruchstücken ihrer

---

Christi überzeugt war, die Worte: ἀπεδεξαμην το ὀραμα, ὡς ἀποσολικῃ φωνῃ συντρεχον τῃ λεγουσῃ u. s. w.

1) Welcher Brief gesetzliches Ansehen in dem griechischen Kirchenrecht erhielt als eine ἐπιςολη κανονικη. Die uns erhaltenen Bruchstücke desselben zuletzt herausgegeben von Routh reliquiae sacrae. Vol. II.

2) Ein größeres Bruchstück von dem Werke dieses Dionysius über die Natur, in welchem er den Glauben an die Vorsehung gegen die epikureische Atomistik vertheidigt, hat uns Eusebius in dem XIV. Buch der praeparatio evangelica aufbewahrt, abgedruckt bei Routh l. c. Vol. IV.

Schriften (bei Photius) erkennt man die eigenthümlichen Lehren des Origenes.

Wir bemerkten schon oben, daß in Egypten selbst der Gegensatz zwischen einer origenistischen und einer antiorigenistischen Parthei bestand. Wir finden diesen Gegensatz im vierten Jahrhundert, besonders unter den egyptischen Mönchen, wieder, die Anthropomorphiten und die Origenisten. Vielleicht ist auch dieser Gegensatz unter den egyptischen Mönchen aus der Zeit, von der wir jetzt reden, abzuleiten. Es gab zwar in dieser Zeit noch keine Mönche, aber es gab schon am Ende des dritten Jahrhunderts in Egypten Vereine von Asceten, welche auf dem Lande lebten [1]). Unter diesen egyptischen Asceten erscheint am Ende dieser Periode ein Mann, Namens Hierakas, den man in den folgenden Zeiten unter die Häretiker rechnete, indem man ihn von dem Standpunkte des kirchlichen Lehrbegriffs, so wie dieser sich im vierten Jahrhundert ausgebildet hatte, betrachtete, der aber während seiner Lebenszeit schwerlich als Häretiker betrachtet wurde [2]). So weit wir seine Geistesrichtung und seine Lehren aus den fragmentarischen Nachrichten, welche wir größtentheils dem Epiphanius [3]) verdanken, erkennen können, hatte er in seinen eigenthümlichen Ansichten manches der orige-

1) Wie man aus Athanasius Lebensbeschreibung des Antonius sieht. Mehr davon in der folgenden Periode.

2) Deshalb haben wir, da wir den Begriff der Häresie in diesem Werke nur in seiner historischen Bedeutung auffassen können, den Hierakas nicht, wie sonst zu geschehen pflegt, unter den Häretikern aufgeführt.

3) Haeres. 67.

nistischen Schule Verwandte, und es könnte seyn, daß er selbst aus dieser Schule hervorgegangen; doch finden wir keine Verwandtschaft von der Art, daß sie nur auf diese Weise erklärt werden müßte. Auch anderswoher konnten in Egypten sich leicht ähnliche Richtungen bilden.

In der Stadt Leontopolis in Egypten [1]) lebte Hierakas als Ascet, und nach Art der Asceten erwarb er sich seinen nothdürftigen Unterhalt und Mittel zu Wohlthätigkeitserweisungen durch eine Kunst, die in Egypten viel galt und viel gebraucht wurde, die Schönschreibekunst, in welcher er für die koptische, wie für die hellenische Sprache geschickt war. Er soll, was sich leicht aus seiner einfachen Lebensweise erklären läßt, über neunzig Jahre alt geworden und bis an sein Ende lebenskräftig geblieben seyn, daher er bis zu seinen letzten Stunden sein Gewerbe ausüben konnte. Er war mit der hellenischen und der koptischen Literatur auf gleiche Weise bekannt; eben daher konnte es aber auch geschehen, daß er manche fremdartige Elemente aus beiden Gattungen in das Christenthum hinübertrug. Er schrieb Commentare über die Bibel in hellenischer und koptischer Sprache und dichtete viele Kirchenlieder.

Er war der allegorisirenden Bibelauslegung zugethan, welche mit einer gewissen theosophischen Richtung genau zusammenhing. Wie Origenes erklärte er insbesondre die Erzählung vom Paradiese allegorisch, er läugnete ein sinnliches Paradies. Vermuthlich setzte er, wie Origenes, das Paradies als Symbol einer höheren Geisterwelt, aus der

1) Wenn er nicht an der Spitze eines Ascetenvereins in der Nähe derselben lebte.

der himmlische Geist durch Hinneigung zur irdischen Materie herabsank. Da man aber überhaupt nicht einig darüber war, was in jener Erzählung der Genesis symbolisch und was buchstäblich zu verstehen sey, da auch über den Ursprung der Seele in der herrschenden Kirchenlehre noch nichts festgesetzt war (s. oben), und da zumal in der egyptischen Kirche die eigenthümlichen Meinungen des Origenes noch manche bedeutende Vertheidiger hatten, so konnte er deshalb noch nicht allgemein verketzert werden.

Aus jener seiner Theorie von der Einkörperung des zur Verbindung mit der Materie herabgesunkenen himmlischen Geistes läßt es sich nun erklären, wie Hieracas den irdischen materiellen Körper verachten, die Entäußerung von demselben zur Hauptsache der christlichen Sittenlehre machen, gegen die Lehre, daß die befreite Seele durch die Auferstehung wieder in diesen Kerker des Körpers sollte eingeschlossen werden, sich sträuben mußte. Er kann in Beziehung auf das Letztere dabei doch wohl angenommen haben, daß die Seelen mit einem höheren Organ von ätherischem Stoffe (einem σῶμα πνευματικόν) umhüllt werden würden. Auch diese Meinung konnte er vielleicht so einkleiden, daß er dabei die Lehre von einer leiblichen Auferstehung nicht geradezu verwarf, sondern sie nur nach seinem Sinne ausdeutete.

Was das Erstere betrifft, so erklärte er das enthaltsame ehelose Leben für etwas Wesentliches der eigenthümlichen christlichen Vollkommenheit. In die Empfehlung des ehelosen Lebens setzte er den charakteristischen Unterschied zwischen dem sittlichen Standpunkte des alten und des neuen Testaments. Es zeigt sich jene falsche Vorstel-

lung von dem Wesen der Sittlichkeit, von den Forderungen des Sittengesetzes an die menschliche Natur (wonach man meinen konnte, dieses so leicht erfüllen und noch mehr, als dasselbe fordere, thun zu können, die opera supererogationis), wenn Hierakas fragt: Was hat denn die Lehre des Eingebornen Neues gebracht? welches neue Gut hat er in der Menschheit gestiftet? Von der Furcht Gottes, vom Neid, von der Habsucht u. s. w. hat schon das alte Testament gehandelt. Was bleibt noch Neues übrig, wenn nicht die Einführung des ehelosen Lebens? Diese Frage zeigt freilich, daß Hierakas, wie von den Forderungen des Sittengesetzes, so, was damit zusammenhängt, von dem, was Christus als Erlöser der Menschheit ist, und von dem Wesen der Erlösung keinen rechten Begriff hatte. Es läßt sich aus der Ansicht von der menschlichen Natur und von den Forderungen des Sittengesetzes an dieselbe, welche sich hier ausgesprochen findet, eine Lehre ableiten, nach welcher der Mensch keines Erlösers bedarf. Aber mit Unrecht hat man deshalb dem Hierakas die Lehre zugeschrieben, daß Christus nur der Stifter einer vollkommenen Sittenlehre gewesen sey, nicht aber Erlöser der Menschheit. Ein eifriger Montanist hätte auch etwas Aehnliches, wie Hierakas sagen können. Und Spuren dieser falschen ethischen und anthropologischen Vorstellungen finden sich ja auch sonst in dieser Zeit, zumal bei den Alexandrinern.

Er suchte durch die aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen in dem 7. Kapitel des ersten Briefes an die Korinther zu beweisen, daß Paulus nur aus Nachsicht gegen die Schwächen der Menschen, und nur um noch ärgeres Uebel bei den Schwachen zu vermeiden, die Ehe er-

laubt habe. In der Parabel von den Jungfrauen, Matth. 25., vernachlässigte er die Regel, daß man bei einem Gleichnisse sich nicht an alle einzelne Züge, sondern nur an den Vergleichungspunkt halten dürfe, und schloß daraus, daß hier nur Jungfrauen genannt seyen; also nur Unverehelichte könnten zur Theilnahme an dem Himmelreiche gelangen. Bei der Anwendung der Stelle, daß Keiner ohne Heiligung Gott schauen könne, Hebr. 12, 14, ging er von seiner Voraussetzung aus, daß das Wesen der Heiligung in ehelosem Leben bestehe.

Da Hierakas selbst zugiebt, daß Paulus den Schwachen die Ehe gestatte, so folgt daraus, daß er die verehelichten Christen keineswegs unbedingt verdammte und von der Zahl der Christen ausschloß. Es könnte seyn, daß man aus manchen seiner Uebertreibungen bei der Empfehlung des ehelosen Lebens zu viel schloß. Oder er müßte, wenn er sagte, daß nur die im Cölibat Lebenden zum Himmelreich gelangen könnten, unter dem Himmelreich nicht die Seligkeit überhaupt, sondern nur die höchste Stufe derselben verstanden haben, welcher ihm eigenthümliche dogmatische Sprachgebrauch aus dem gleich zu Bemerkenden wahrscheinlich wird.

Vermöge seiner ascetischen Richtung legte Hierakas besondern Nachdruck darauf, daß sich Jeder selbst, durch seinen eigenen sittlichen Kampf, seine eigenen ascetischen Anstrengungen die Theilnahme am Himmelreiche erwerben sollte. Dies, daß er auf das eigne menschliche Kämpfen besonderes Gewicht legte, war auch der eigenthümlichen alexandrinischen Richtung ganz gemäß. Indem nun Hierakas von der Voraussetzung ausging: Die Theilnahme an

dem Himmelreiche kann nur Belohnung des Kampfes seyn, wer nicht gekämpft hat, kann den Siegerkranz nicht erlangen; so schloß er: Die Kinder, welche sterben, ehe sie zur Erkenntniß gelangen, kommen nicht in das Himmelreich. Er wollte damit schwerlich das unbedingte Verdammungsurtheil über sie aussprechen, sondern nur von der höchsten Stufe der Seligkeit, welche aus der Gemeinschaft mit Gott, aus der Verherrlichung der menschlichen Natur durch ihre Verbindung mit der Gottheit in Christo hervorgehe, sie ausschließen; denn zur Theilnahme an dieser kann man nur durch eigene sittliche Anstrengungen, wenn man mehr thut, als das Gesetz fordert, gelangen. Er nahm einen Mittelzustand für diese Kinder an, wie nachher in Rücksicht der ungetauften Kinder viele Orientalen und Pelagius dies annahmen. Wenn Hierakas dies von allen, auch von den getauften Kindern behauptete, so folgt daraus, daß er eine mit der Kindertaufe verbundene übernatürliche Einwürkung läugnete. Vielleicht bekämpfte er nach diesem Princip die Kindertaufe selbst, und erklärte sie für einen dem Zweck der Taufe und dem Wesen des Christenthums widersprechenden Gebrauch spätern Ursprungs. Das, was wir hier bemerkt haben, gereicht auch zur Bestätigung des vorhin Gesagten, daß Hierakas keinesweges Christus bloß als Sittenlehrer ehrte; es erhellt ja daraus, daß er ihn als den Verherrlicher der menschlichen Natur, den Erwerber der höchsten Stufe der Seligkeit, zu der die Menschen durch ihre eigenen Kräfte nicht hätten gelangen können, anerkannte.

Von dem Standpunkte der späteren kirchlichen Orthodoxie aus werden dem Hierakas Irrthümer in der Drei-

einigkeitslehre Schuld gegeben. Er soll sich der Vergleichung bedient haben, der Sohn Gottes emanire aus dem Vater, wie ein Lampenlicht von dem andern entzündet oder eine Fackel in zwei zertheilt werde [1]). So sinnliche Vergleichungen waren freilich der geistigen Richtung des Origenes entgegen; aber die älteren Kirchenlehrer, Justin, Tatian, hatten ja solche geliebt. Er behauptete ferner, daß unter dem Bilde des Melchisedek der heilige Geist dargestellt sey, denn dieser werde ja als Fürsprecher für die Menschen, Röm. 8, 26., somit als Priester bezeichnet. Er stelle das Bild des Sohnes dar, demselben zwar untergeordnet, aber ihm am ähnlichsten unter allen Wesen, welche Vorstellung der origenistischen Subordinationstheorie, die sich noch lange in der orientalischen Kirche erhielt, ganz angemessen war [2]).

---

1) ὡς λυχνον ἀπο λυχνου ἠ ὡς λαμπαδα εἰς δυο. Arius ad Alexandr. apud Epiphan. haeres. 69. §. 7. Athanas. T. I. P. II. 68.

2) Er berief sich auch auf eine Stelle einer für die ältere Dogmengeschichte wichtigen apokryphischen Schrift, des ἀναβατικον Ἡσαιου, d. h. der Bericht von Erhebung des Jesaias in die verschiedenen Regionen des Himmels und dem, was er dort geschaut hat. Nachdem der begleitende Engel dem Jesaias den Sohn Gottes gezeigt hat, der zur Rechten Gottes steht, ὁ ἀγαπητος, fragt Jesaias: και τις ἐςιν ὁ ἀλλος ὁ ὁμοιος αὐτῳ, ἐξ ἀριςερων ἐλθων? και εἰπε: συ γινωσκεις, τουτ' ἐςι το ἁγιον πνευμα το λαλουν ἐν σοι και ἐν τοις προφηταις. και ἠν φησι, ὁμοιον τῳ ἀγαπητῳ. Diese Stelle findet sich in dieser nach der alten äthiopischen Uebersetzung nun vollständig herausgegebenen Schrift von R. Laurence, Oxoniae 1819. S. 58. 59. v. 32 — 36.

Von Palästina aus verbreitete sich der Einfluß des Origenes durch seine Freunde und Schüler bis nach Kappadocien und bis nach dem Pontus, wie noch im vierten Jahrhundert die drei großen Kirchenlehrer Kappadociens davon zeugen. Hier ist besonders sein großer Schüler Gregorius zu nennen, welchem die Verehrung der Christen den Beinamen des Wunderthäters (Θαυματουργός) beilegte. Der ursprüngliche Name desselben war Theodorus. Er stammte aus einer angesehenen und begüterten Familie zu Neocäsarea im Pontus; sein Vater, ein eifriger Heide, erzog ihn im Heidenthum. Als er aber vierzehn Jahre alt war, verlor er seinen Vater, und nun wurde er zuerst für das Christenthum gewonnen, wie häufig (s. oben) das Evangelium zuerst durch Kinder und Frauen in den Familien Eingang fand. Er kannte das Christenthum aber nur noch aus der Ueberlieferung Andrer, er selbst blieb mit der heiligen Schrift noch unbekannt, das religiöse Interesse war nur noch etwas Untergeordnetes bei ihm, das Streben nach einer glänzenden Laufbahn in der Welt galt ihm mehr. Seine Mutter bot alles auf, um ihn dasjenige lernen zu lassen, was unter den damaligen Verhältnissen dazu dienen konnte, ihm eine solche zu bahnen. Er erhielt deshalb eine gute rhetorische Bildung, um als Rhetor oder Advokat sich emporschwingen zu können, und er erlernte auch die Sprache der bestehenden Regierung und der bestehenden Gesetze, das Lateinische. Sein Lehrer in der römischen Sprache zeigte ihm, wie sehr ihm für die Erreichung seiner Zwecke die Kenntniß des römischen Rechts nothwendig sey. Er begann dies Studium

und machte sich schon den Plan, nach Rom zu reisen, um sich in der römischen Rechtsgelehrsamkeit weiter auszubilden. Aber die Vorsehung hatte ihn zu ihrem Werkzeuge für höhere Zwecke ausersehen, und, ohne es zu ahnen und zu wollen, wie er selbst, die Fügungen seines Lebens schildernd, bemerkt, sollte er dazu gebildet werden.

Sein Schwager war als Rechtsconsulent (assessor) zu dem Präses der Provinz Palästina nach Cäsarea berufen worden. Er hatte seine Frau zu Neocäsarea zurückgelassen, nun sollte sie ihm nachkommen. Man bat seinen Schwager, den jungen Theodorus, sie ihm zuzuführen, er könne so auch am leichtesten seinen Plan für das römische Rechtsstudium ausführen, sich von Cäsarea nach der benachbarten berühmten römischen Rechtsschule zu Berytus in Phönizien begeben. Theodor folgte der Einladung; aber diese Reise hatte einen andern als den von ihm beabsichtigten Erfolg. Er wurde mit dem Origenes zu Cäsarea bekannt; dieser bemerkte bald die Anlagen des Jünglings und suchte sie für etwas Höheres, als das was ihn damals beseelte, zu gewinnen. Theodorus fühlte sich von dem Origenes angezogen, wie dieser auf seinen Geist und sein Herz anregend, erwärmend, begeisternd einwürkte. Gegen seinen Willen wurde er hier aufgehalten, er vergaß Rom und Berytus und das Rechtsstudium. Origenes führte ihn dazu, das Nichtige seiner bisherigen Bestrebungen zu erkennen, er entzündete in der Seele des Jünglings das heilige Feuer der Liebe zur Wahrheit und zu dem Göttlichen. Eigene geistige Selbstthätigkeit, einen unbefangenen freien Prüfungsgeist bei ihm anzuregen, war,

wie Theodor selbst in seiner Abschiedsrede es darstellt, das vornehmste Streben des Origenes. Nachdem er ihn die zerstreuten Strahlen der Wahrheit in den Systemen der griechischen Philosophie hatte aufsuchen lassen, zeigte er ihm, was die Offenbarung Höheres gäbe; er führte ihn nun zum Studium der heiligen Schrift und erklärte ihm dieselbe. Theodorus sagt von der Schrifterklärung des Origenes: „Ich meine, er sprach dies nicht anders, als durch die Gemeinschaft des göttlichen Geistes, denn um Prophet zu seyn und um Propheten zu verstehen, bedarf es derselben Macht. Und es kann Keiner den Propheten verstehen, welchem nicht der Geist selbst, von welchem die Prophezeiungen herrühren, das Verständniß seiner Worte geschenkt hat. Dieser Mann hat die größte Gabe von Gott empfangen, Dollmetscher der Worte Gottes für die Menschen zu seyn, Gottes Wort zu verstehen, wie Gott es spricht, und den Menschen es zu verkündigen, wie Menschen es verstehen können" [1]).

Nachdem er acht Jahre bei dem Origenes zugebracht, wahrscheinlich auch zu Cäsarea die Taufe empfangen und hier den Namen Gregorius angenommen hatte, kehrte er in sein Vaterland zurück. Mit Wehmuth verließ er den Lehrer, an dem seine ganze Seele hing; er verglich das Band, das ihn mit demselben verknüpfte, mit dem Freundschaftsband zwischen einem David und Jonathan. Er bezeugte dem Origenes und der Vorsehung, welche ihn ohne sein Wissen und Wollen demselben zugeführt hatte, seinen Dank in der Abschiedsrede, in der er die Fü-

---

1) Panegyric. in Orig. c. 15.

gungen seines Lebens und die Unterrichts- und Bildungsmethode des Origenes schildert [1]).

Indem er mit Schmerz aus dem Umgange mit dem theuren Lehrer und der alleinigen Beschäftigung mit göttlichen Dingen sich losreißt, mit Schmerz und Furcht den Geschäften ganz andrer Art, denen er sich in seiner Vaterstadt hingeben sollte, entgegengeht, spricht er: „Aber was traure ich darüber? Wir haben ja einen Heiland für alle, auch für die halbtodten und unter die Hände der Räuber Gefallenen, der für Alle sorgt und Aller Arzt ist, der wachsame Behüter aller Menschen. Wir haben auch den Samen in uns, dessen wir uns, als ihn in uns tragend, durch dich (Origenes) bewußt worden sind, und den Samen, den wir von dir empfangen haben, die herrlichen Lehren. Mit diesem Samen scheiden wir, freilich mit Thränen, da wir dich verlassen, aber doch diesen Samen mit uns nehmend. Vielleicht wird sich der himmlische Behüter zu uns gesellen und uns retten, vielleicht aber werden wir zu dir zurückkehren und dir von dem Sa-

1) Dieser Rede sind wir als der zuverlässigsten Quelle für die früheste Lebens- und Bildungsgeschichte des Gregorius gefolgt. Die Nachrichten des Gregorius von Nyssa in seiner Lebensgeschichte dieses Gregorius stehen mit der eigenen Erzählung dieses Letzten in offenbarem Widerspruch, und da Gregorius von Nyssa, was er aus unzuverlässigen, ungenauen Erzählungen genommen hatte, rhetorisch ausmalte, so wäre es eine vergebliche Mühe, beide einander widersprechende Berichte mit einander vereinigen zu wollen. Der Panegyrikus des Gregorius zu finden in dem IV. Bande der Ausgabe der Werke des Origenes von de la Rue, und im III. Bande der bibliotheca patrum von Galland.

men auch die Früchte und die Aehren bringen, wenn auch keine reife (denn wie könnte das seyn?), sondern solche, wie sie unter den bürgerlichen Geschäften gedeihen können." Und indem er sich zu dem Origenes wendet, spricht er zu ihm: „Du aber, stehe auf, theures Haupt, und entlasse uns mit deinem Gebete, wie du uns [1]), so lange wir bei dir waren, durch deine heiligen Lehren zum Heil geführt hast, so führe uns auch, da wir von hier hinweggehen, zum Heil durch dein Gebet. Und übergieb und empfiehl uns, oder vielmehr gieb uns nur wieder dem Gott, der uns zu dir geführt hat. Dank ihm für das, was er bisher an uns gethan hat, rufe ihn aber auch an, daß er uns in Zukunft leite, daß er stets über uns wache, daß er unsrem Geiste seine Gebote eingebe, daß er uns die Furcht Gottes einflöße, daß diese uns zur beßten Zucht diene. Denn wir werden ihm in der Ferne nicht mit der Freiheit gehorchen können, mit der wir ihm gehorchen konnten, so lange wir bei dir waren. Bitte ihn, daß er uns zum Troste der Trennung von dir einen guten Engel mitsende, uns zu geleiten. Bitte ihn aber auch, daß er uns wieder zu dir zurückführe, denn dies allein wird uns am meisten trösten können."

Auch nach seiner Entfernung behielt ihn Origenes im Herzen. Wir haben noch einen Brief voll väterlicher Liebe,

---

1) Er redet hier wie in der Mehrzahl, indem er wahrscheinlich zugleich seinen Bruder Athenodorus im Sinne hat, welcher mit ihm zu Origenes gekommen war und nachher auch Bischof einer Gemeinde des Pontus wurde. s. Euseb. VI, 30.

Liebe, den er ihm geschrieben hat [1]). Er sagt ihm hier, seine ausgezeichneten Anlagen könnten ihn zu einem tüchtigen römischen Rechtslehrer oder zu einem angesehenen Lehrer einer der berühmten philosophischen Schulen machen, aber er wünsche, daß Gregor das Christenthum allein sich zum Ziele setze und seine Talente nur als Mittel zu dem Einen großen Zwecke gebrauche. Nach seinen oben dargestellten Grundsätzen über das Verhältniß der Wissenschaften und insbesondere der Philosophie zum Christenthum, fordert er ihn sodann auf, auch aus den encyklopädischen Wissenschaften und aus der Philosophie sich alles anzueignen, was er für das Christenthum gebrauchen könne. Durch manche schöne allegorische Deutungen der Erzählungen des alten Testaments sucht er ihm anschaulich zu machen, daß man alles zum Dienste des Göttlichen gebrauchen und durch die Beziehung auf dasselbe alles andere heiligen, nicht aber, wie häufiger geschehe, das Göttliche selbst unter dem Fremdartigen vergessen und durch die Vermischung mit demselben es entweihen müsse. Er spricht sodann zu ihm: „Du also, mein Sohn, studire vor allem die heilige Schrift; aber laß es dir ein ernstes Studium seyn, denn es bedarf eines sehr ernsten Studiums der Schrift, auf daß wir nicht etwas zu voreilig von derselben aussagen oder urtheilen. Und wenn du mit einem gläubigen und Gott wohlgefälligen Sinne [2]) die heilige Schrift

1) Philocal. c. 13.

2) Das griechische προλήψεις läßt sich im Deutschen hier schwer wiedergeben, da dem deutschen „Vorurtheil" der schlechte Nebenbegriff aus dem Sprachgebrauch anklebt. Eher möchte man sagen „Voraussetzung." Origenes

studirst, so klopfe an, wo dir etwas in ihr verschlossen ist, und es wird dir aufgethan werden von dem Thürhüter, von welchem Jesus spricht, Joh. 10, 3.: „Demselbigen thut der Thürhüter auf.“ Suche mit unerschütterlichem Glauben an Gott den der großen Menge verborgenen Sinn der heiligen Schrift. Es sey dir aber nicht genug, anzuklopfen und zu suchen, denn besonders nothwendig ist auch das Gebet um Verständniß der göttlichen Dinge, zu welchem uns ermahnend, der Heiland nicht allein gesagt hat: Klopfet an, und es wird euch aufgethan werden; und: suchet, so werdet ihr finden, sondern auch: bittet, so wird euch gegeben werden.“

Er entsprach den Hoffnungen seines großen Lehrers. Da sich in seiner Vaterstadt, deren Bischof er wurde, erst siebzehn Christen befanden, wurde durch ihn der größte Theil der Einwohner bekehrt und das Christenthum weit im Pontus verbreitet. Es ist zu bedauern, daß wir von der Würksamkeit dieses merkwürdigen Mannes keine genauere und zuverlässigere Darstellung haben als die mährchenhafte, rhetorisch ausgeschmückte Lebensbeschreibung, welche Gregor von Nyssa erst ein Jahrhundert später geschrieben hat. Vielleicht war er, indem er den Grundsätzen der alexandrinischen Schule von der Herablassung zu der Schwäche der Menge, von dem Stufengange der religiösen Erziehung folgte, doch zu nachgebend, um die Heiden in

---

will sagen, der Leser der Schrift soll von der Ueberzeugung im Voraus erfüllt, daß die heilige Schrift von einem göttlichen Geiste durchdrungen sey, sich nicht irre machen lassen, wo ihm in einzelnen Stellen das Göttliche nicht gleich hervorleuchtet.

größerer Anzahl zu bekehren; vielleicht meinte er, daß wenn sie nur einmal der christlichen Kirche angehörten, der Geist des Evangeliums und die fortgehende Würksamkeit ihrer Lehrer sie stufenweise weiter führen könne. Da er wahrnahm, daß Viele aus dem Volke durch die Liebe zu ihren alten Lustbarkeiten, die mit dem Heidenthum verbunden waren, an der väterlichen Religion gefesselt blieben, so wollte er den Neubekehrten einen Ersatz dafür geben. Nach der decianischen Verfolgung, in welcher in dieser Gegend Viele als Märtyrer gestorben waren, stiftete er ein allgemeines Märtyrerfest, und erlaubte der rohen Menge, dies mit ähnlichen Gastmählern, wie bei der heidnischen Todtenfeier (Parentalia) und bei andern heidnischen Festen, zu begehen. Er meinte, so würde Ein Hinderniß der Bekehrung hinwegfallen, und wenn sie einmal Mitglieder der christlichen Kirche wären, würden sie nach und nach von selbst, nachdem ihr Sinn durch das Christenthum vergeistigt worden, die sinnlichen Vergnügungen fahren lassen [1]). Aber er bedachte nicht, welche Vermischung heidnischer und christlicher Vorstellungen und Gebräuche aus dieser Anbequemung hervorgehen konnte, was nachher würklich geschah, wie schwer das Christenthum im Leben recht durchdringen konnte, wenn es von Anfang an durch diese Vermischung getrübt wurde [2]).

---

1) Vita Gregor. c. 27.

2) Der canonische Brief, den wir von diesem Gregor haben, zeigt wohl, daß bei den Bekehrungen großer Schaaren des Volks vieles nur etwas bloß Aeußerliches mag gewesen seyn, denn es ist hier von Solchen die Rede, welche die Verwirrung, die durch die Verheerungen der Gothen in den Gegenden des Pontus entstand, noch dazu benutz-

Wir haben von dem Gregor eine einfach und klar geschriebene Paraphrase des salomonischen Predigers. Ein Glaubensbekenntniß über die Lehre von der Dreieinigkeit, welches er nach einer besonderen Offenbarung geschrieben haben sollte, wurde im vierten Jahrhundert den Arianern entgegengestellt. Man berief sich darauf, es nach seiner eigenen Handschrift, in der Kirche von Neocäsarea zu haben. Aber wenn auch der erste Theil dieses Bekenntnisses, in welchem sich das Eigenthümliche der origenistischen Dogmatik zu erkennen giebt, ächt seyn könnte, so ist doch der zweite Theil offenbar späterer Zusatz, indem er Bestimmungen enthält, welche der Schule des Origenes durchaus fremd waren, welche erst aus den Streitigkeiten mit den Arianern im vierten Jahrhundert hervorgingen.

Unter den heftigen Widersachern der origenistischen Schule nannten wir schon oben den Methodius, zuerst Bischof von Olympus in Lycien, nachher von Tyrus, Märtyrer in der diokletianischen Verfolgung; doch scheint sich derselbe nicht immer auf gleiche Weise gegen diese Schule verhalten zu haben. Eusebius von Cäsarea konnte sich in seiner Fortsetzung der Apologie des Pamphilus für Origenes darauf berufen, daß Methodius demjenigen widerspreche, was er selbst früherhin zum Lobe des Origenes gesagt hatte [1]). Der Kirchengeschichtschreiber

---

ten, um aus dem öffentlichen Unglück Nutzen zu ziehen, selbst ihre Landsleute zu berauben. Dieser Brief giebt zugleich Beweise von Gregor's wachsamem, sittlichem Eifer.

1) Apud Hieronym. L. I. adv. Rufin. Hieronymi opp. ed. Martianay T. IV. f. 359: Quomodo ausus est Methodius nunc

Sokrates hingegen sagt [1]), daß Methodius, der früherhin sich gegen Origenes erklärte, in seinem Dialog: Ξενων, Alles zurückgenommen und ihm seine Bewunderung bewiesen habe. Etwas Wahres muß dieser zwiefachen Nachricht zum Grunde liegen. Eusebius und Sokrates leiteten ihr Urtheil aus eigenen Erklärungen des Methodius in seinen Schriften ab; aber die chronologische Bestimmung in Rücksicht dieser Schriften stützte sich vermuthlich nicht auf geschichtliche Thatsachen, sondern sie folgten hier nur ihrer subjektiven Vermuthung, und in solchen Dingen waren die Alten nicht genau. In dem gleich zu erwähnenden Symposion des Methodius erscheint derselbe keinesweges als ein Anhänger des Buchstabens der kirchlichen Dogmatik, es findet sich darin eine Hinneigung zum Theosophischen, eine vorherrschende Liebe zur allegorischen Bibelerklärung, es erscheint also manches der Geistesrichtung des Origenes Verwandte, es kommen sogar Ausdrücke vor, welche die Lehre von einer Präexistenz der Seelen wenigstens begünstigen [2]). Es zeigt sich aber auch Manches, mit der origenistischen Dogmatik durchaus Streitende, wie ein Chiliasmus [3]). Es ließe sich daher wohl denken, daß der nicht systematisch denkende Methodius zuerst von manchen Ansichten und Schriften des Origenes, welche seinen Lieblingsmeinungen und sei-

contra Origenem scribere, qui haec et haec de Origenis loquutus est dogmatibus?

1) L. IV. c. 13.

2) Orat. II. Theophil. §. 5.

3) Orat. IX. §. 5.

nem Geschmack zusagten, angezogen, nachher aber durch das, was in dem System des Origenes seiner Geistesrichtung und seinen dogmatischen Principien zuwider war, desto mehr abgestoßen wurde.

Das wichtigste und zuverlässigste schriftliche Denkmal dieses Methodius ist sein Gastmahl der zehn Jungfrauen in eilf Gesprächen, eine oft übertriebene Lobpreisung des ehelosen Lebens enthaltend.

Was wir aber unter dem Namen des Methodius über den freien Willen (περι αὐτεξουσιου) haben, scheint vielmehr dem christlichen Kirchenlehrer Maximus, der unter dem Septimus Severus lebte [1]), als dem Methodius zuzugehören [2]), es ist eine Bekämpfung des gnostischen Dualismus.

Als Vertheidiger des Origenes gegen dessen Verketzerer trat ein durch seinen Eifer für Frömmigkeit und Wissenschaft ausgezeichneter Mann zu Cäsarea in Palästina auf, der Presbyter Pamphilus. Er gründete zu Cäsarea eine kirchliche Bibliothek, die zur Beförderung wissenschaftlicher Studien noch im Verlauf des vierten Jahrhunderts viel beitrug. Jeder Freund der Wissenschaft und insbesondere Jeder, dem es um ein gründliches Studium der Bibel zu thun war, fand bei ihm alle Art von Unterstützung, er suchte die Abschriften der Bibel zu vervielfälti-

---

1) Euseb. V, 27. Hieronym. de V. ill. c. 47. Welcher Maximus schwerlich mit dem Bischof von Jerusalem gleiches Namens, Euseb. V, 12. identisch ist.

2) S. darüber meine genetische Entwickelung der gnostischen Systeme S. 206.

gen [1]), zu verbreiten und zu berichtigen. Er verschenkte viele Bibeln, auch an Frauen, die er mit dem Lesen der Schrift viel beschäftigt sah [2]). Er stiftete eine theologische Schule [3]), in welcher besonders das Studium der Schrift eifrig getrieben wurde [4]). Aus dieser ging wahrscheinlich der gelehrte Eusebius hervor, der dem Pamphilus Alles verdankte und ihn als seinen väterlichen Freund betrachtete. Pamphilus theilte seinen Schülern die Verehrung vor dem Origenes, als dem Beförderer christlicher Wissenschaft, mit; er suchte dem beschränkten Geiste, der von den Verketzerern des Origenes ausging, entgegenzuwürken. Da der blinde Eifer dieser Leute, wie Pamphilus sagt, so weit ging, daß sie über Jeden, der sich nur mit den Schriften des Origenes beschäftigte, gleich das Verdammungsurtheil aussprachen, so schrieb Pamphilus im Kerker unter der diocletianischen Verfolgung, J. 309 [5]), ein Werk zur Vertheidigung des Ori-

---

1) S. Montfaucon catalog. Mss. biblioth. Coislinian. p. 261.

2) Eusebius sagt von ihm in seiner Lebensgeschichte desselben bei Hieronym. adv. Rufin. L. I. p. 358. 59. Vol. IV: Quis studiosorum amicus non fuit Pamphili? Si quos videbat ad victum necessariis indigere, praebebat large, quae poterat. Scripturas quoque sanctas non ad legendam tantum; sed et ad habendum tribuebat promptissime. Nec solum viris, sed et feminis, quas vidisset lectioni deditas. Unde et multos codices praeparabat, ut, quum necessitas poposcisset, volentibus largiretur.

3) Euseb. VII, 32. συνεστησατο διατριβην.

4) Euseb. de martyrib. Palaestinae c. 4.

5) Einen Beweis von dem Einflusse des Pamphilus auf seine nähere Umgebung giebt sein Sklave Porphyrius,

genes gemeinschaftlich mit seinem Schüler Eusebius [1]), welche Vertheidigungsschrift an die zur Arbeit in den Bergwerken verurtheilten Confessoren gerichtet war. Eusebius setzte nach dem Märtyrertode des Pamphilus zu den fünf Büchern des unvollendeten Werkes noch ein sechstes hinzu. Das erste Buch dieser Apologie haben wir in der willkürlichen Uebersetzung des Rufinus, einige griechische Bruchstücke ausgenommen [2]).

Das Beispiel dieses Pamphilus zeigt uns, wie von dem so vieles umfassenden und vereinigenden Origenes nicht allein spekulativer dogmatischer Geist, sondern auch gründliches Bibelstudium, sorgsame Behandlung des Buch-

ein achtzehnjähriger Jüngling, den er mit der Liebe eines Vaters erzogen, für dessen religiös-sittliche und geistige Ausbildung er auf alle Weise gesorgt hatte; eine glühende Liebe zu dem Erlöser hatte er ihm mitgetheilt. Als Porphyrius das Todesurtheil über seinen geliebten Herrn aussprechen hörte, bat er, daß ihm gestattet werde, ihm die letzte Liebe zu erweisen, dessen Leib nach geschehener Vollziehung des Urtheils zu bestatten. Diese Bitte erregte schon die Wuth des fanatischen Präses. Und da er nun standhaft bekannte, daß er ein Christ sey und sich zu opfern weigerte, wurde er auf das Grausamste gemartert, und endlich, schon ganz zerfleischt, zum Scheiterhaufen geführt. Standhaft ertrug er alles, nachdem er nur einmal, als das Feuer ihn zuerst berührte, Jesus, den Sohn Gottes, um Hülfe angerufen hatte. Euseb. de martyrib. Palaest. c. 11. p. 338.

1) Die Beschuldigung des leidenschaftlichen Hieronymus, daß Rufinus fälschlich dem Pamphilus ein solches Werk zugeschrieben habe, verdient keinen Glauben.

2) Sehr zu bedauern ist der Verlust der Lebensgeschichte des Pamphilus durch Eusebius.

stabens der Bibel, ausging, so sehr dies auch mit seiner allegorisirenden Willkühr zu streiten scheint. Wahrscheinlich gehört auch hierher das Beispiel des egyptischen Bischofs Hesychius, der eine neu berichtigte Recension des Textes der alexandrinischen Version veranstaltete, welche in Egypten herrschend wurde [1]), der gleichfalls in der diokletianischen Verfolgung, J. 310 oder 311, als Märtyrer gestorben ist [2]); und endlich rührte auch vielleicht zum Theil von dem Einflusse des Origenes der Same einer neuen eigenthümlichen theologischen Schule zu Antiochia her, welche erst im Verlauf des vierten Jahrhunderts ihre vollständige Entwickelung erhielt, aus welcher die gesunde hermeneutische und exegetische Richtung zwischen den Gegensätzen der fleischlich buchstäblichen und der willkürlich allegorisirenden Bibelauslegung hervorging. Gelehrte Presbyteren an der antiochenischen Kirche, welche sich mit dem Studium der Bibelauslegung besonders eifrig beschäftigten, können als die Stammväter dieser Schule angesehen werden, insbesondere Dorotheus und Lucianus, von welchen der Letzte in der diokletianischen Verfolgung, Anfang 312, als Märtyrer starb [3]).

---

1) Hieronym. adv. Rufin. L. II. 425.

2) Euseb. hist. eccles. L. VIII. c. 13. f. 308.

3) Lucian machte eine neue Recension des berichtigten Textes der alexandrinischen Version, und wahrscheinlich auch des neuen Testaments. Die nach derselben verfertigten Codices wurden λουκιανεια genannt. Euseb. de vir. illustrib. 77. adv. Rufin. L. II. 425. Vol. IV. Was von dem früheren Verhältnisse des Lucianus zu dem Paulus von Samosata zu halten ist, können wir nach der durch ein po-

So sehen wir denn hier, als das Ergebniß der geschichtlichen Entwickelung dieser Periode, die Ausbildung, das in einander Uebergehen, und die Gegensätze der verschiedenen theologischen Geistesrichtungen, aus deren Zusammenwürken und aus deren Kämpfen mit einander die fernere Entwickelung der christlichen Lehre, als des Sauerteigs für die ganze menschliche Natur, hervorgehen muß, — ein Entwickelungs- und Läuterungsproceß, der von einem Geschlechte auf das andere übergeht, und den nur die ewige Weisheit, welche allein die Tiefen des freien Geistes durchforscht, und welcher allein der freie Geist unbeschadet seiner Freiheit folgt, zu dem bestimmten Ziele zu führen vermag.

---

lemisches Interesse verdächtigen Nachricht des Bischofs Alexander von Alexandria, Theodoret. hist. eccles. L. I. c. 4., nicht mit Sicherheit bestimmen.

Zusätze.

Zu Thl. I. S. 138. von der neronianischen Verfolgung.

Es frägt sich freilich, ob Alle, welche damals als Christen hingerichtet wurden, würklich solche waren. Denn da man dem blinden Volksgerüchte folgte, da der Name Christ einmal Gegenstand des Volkshasses geworden war und von dem Volke zur Bezeichnung alles Abscheulichen gebraucht wurde, da das Volk diesen Namen leicht auf Alle übertragen konnte, welche mit Recht oder Unrecht Gegenstand des öffentlichen Hasses geworden waren, und da eine ordentliche gerichtliche Untersuchung hier gewiß nicht statt fand, so konnten wohl auch manche Nichtchristen für Christen ausgegeben werden; „quos per flagitia invisos, vulgus Christianos appellabat." Tacitus sagt, Annal. XV. c. 44., „es wurden zuerst diejenigen ergriffen, welche bekannten," es frägt sich, was? Ob daß sie das Feuer angelegt hätten, oder daß sie Christen seyen? In dem ersteren Falle müßte man an solche Leute denken, welche sich von Nero würklich dazu hätten brauchen lassen, das Feuer anzulegen; aber keine Christen, sondern solche, welche das Volk als verhaßte, abscheuliche Menschen mit dem Namen Christen brandmarkte. Diese hätten denn, vielleicht, weil sie dadurch ihr Schicksal zu verbessern hofften, viele Andere als Christen angegeben, unter denen sich solche, die es würklich waren und die es nicht waren, befinden konnten.

Zu Thl. I. S. 382. unter Anm. 2.

Daß die Diakonen die Kirchenkasse zu verwalten hatten, geht auch hervor aus diesen Worten des Origenes Commentar. in Matth. f. 443. οἱ δὲ μὴ καλως διακονοι διοικουντες τα της ἐκκλησιας χρηματα, ἀλλ' ἀει μεν ταυτα ψηλαφωντες, ὀυ καλως δε ἀυτα οἰκονομουντες, ἀλλα σωρευοντες τον νομιζομενον πλουτον και χρηματα, ἱνα πλουτῶσιν ἀπο των ἐις λογον πτωχων διδομενων u. s. w.

Zu Thl. III. S. 1160.

Es ist hier noch beiläufig zu erwähnen der für die christliche Sittengeschichte und die Geschichte des christlichen Cultus, besonders in der nordafrikanischen Kirche, in mancher Hinsicht

wichtige Commodianus, bekannt durch seine in Versen geschriebene Lebensanweisungen (Instructiones, Ermahnungen und Strafpredigten) für Heiden und alle Stände der Christenheit. Er stammte von christlichen Eltern, die sich aber um seine christliche Erziehung wenig bekümmerten, daher er, ohne daß sie selbst es bemerkten, sich zu dem heidnischen Cultus hielt, bis er durch das Lesen der Bibel von dem Heidenthum ab- und dem Christenthum zugeführt wurde. (Ego similiter erravi tempore multo, | Fana prosequendo, parentibus insciis ipsis. | Abstuli me tandem inde, legendo de lege. Ein anderer Sinn würde sich freilich ergeben, wenn man nach prosequendo einen Punkt setzen und die nachstehenden Worte zu dem Folgenden ziehen wollte, was aber nicht so natürlich ist.)

Man erkennt in seiner christlichen Denkweise, dem von ihm entworfenen Sittengemälde, wie in seiner Latinität, den Nordafrikaner, der nicht lange nach der Zeit Cyprians lebte. Die Christen befanden sich damals nach vorhergegangenen Verfolgungen (wahrscheinlich unter Decius und Valerianus) in einer äußerlich glücklichen Lage unter Gallienus; aber das äußerliche Glück hatte auch wieder auf das innere Leben unter Geistlichen und Layen nachtheilig eingewürkt. Die Christen theilten die heidnischen Vergnügungen, und manche Kirchenlehrer ließen ihnen zu viel nach, durch Geschenke oder durch das Ansehen der Personen bestochen. (57. Si quidam doctores, dum expectant munera vestra | Aut timent personas, laxant singula vobis.)

Commodian zeigt vielen Eifer für christliche Sittenstrenge, er spricht gegen den Wahn einer falschen Werthschätzung des Märtyrerthums als eines opus operatum, er erklärt dagegen, daß Jeder durch ächte christliche Tugend auch in der Friedenszeit ein Märtyrer werden könne, daß hingegen Viele, welche stolz darauf, daß sie durch ihr Blut den Satan besiegt hätten, und nicht bedenkend, daß der Satan noch immer Satan bleibe, — nachher sich von ihm hätten überwinden lassen. Dabei hat Commodian aber einen sehr krassen, die Farbe des fleischlichen Judaismus an sich tragenden Chiliasmus. Die vornehmen Herren der Welt sollen für's Erste im tausendjährigen Reiche der Frommen Sklavendienste verrichten; alle Eitelkeit der Welt von einer unchristlichen Phantasie in's tausendjährige Reich übertragen. — S. Instruct. 80.

Nominal- und Real-Index

über die

drei Abtheilungen des Ersten Bandes.

A.

B.

C.

E.

G.

zu

H.

L.

M.

Wesen

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

X.

Z.

Citate, welche in den drei Abtheilungen dieses Bandes vorkommen.

1. Stellen der heil. Schrift.

---

2. Stellen aus christlichen Schriftstellern.

Cy-

---

3. Stellen aus Profanschriftstellern.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Ankündigung
einer
zweiten vermehrten und verbesserten Auflage
von
Luthers Werken.
In einer
das Bedürfniß der Zeit berücksichtigenden
Auswahl.
Zehn Bände in Octav zu dem Subscriptionspreise von
3 Thlr. 8 Ggr. od. 3 Thlr. 10 Sgr.

Durch den schnellen Absatz der ersten in Sedez herausgegebenen Auswahl und durch die noch immer häufige Nachfrage nach derselben ist dem Herausgeber und Verleger die angenehme Pflicht auferlegt, nicht nur eine zweite Auflage zu veranstalten, sondern auch mit aller Sorgfalt dahin zu streben, daß diese durch zweckmäßigere Einrichtung des Innern und Aeussern noch gerechtere Ansprüche auf den Beifall des Publikums haben möge. Zu dem Ende haben die Unternehmer viele der angesehensten Theologen Deutschlands um ihr Urtheil über die erste Auflage ersucht, und können nicht dankbar genug die Bereitwilligkeit rühmen, mit welcher diese uns ihre genaue Beurtheilung zukommen ließen, für deren Richtigkeit und Gründlichkeit schon die Namen derselben bürgen würden, wenn wir uns erlauben wollten, solche öffentlich zu nennen. Im Allgemeinen hatte das Unternehmen so wie die Ausführung den ungetheiltesten Beifall dieser competenten Richter, so wie auch die bis jetzt öffentlich erschienenen Beurtheilungen so beifällig ausgefallen sind, daß wesentliche Abänderungen im Plan und in der Anlage nicht einmal zu entschuldigen seyn würden. Gleichwol hofft der Herausgeber, der erst nach Vollendung des Drucks der ersten Ausgabe einen völlig freien Blick auf das Ganze werfen konnte, für die zweite Auflage manche Aenderung in der Auswahl und Anordnung getroffen zu haben, die den Wünschen und Bedürfnissen der Verehrer des durch Luther geläuterten Christenthums entspricht, und darf zuversichtlich hoffen, daß solche Leser die Vorzüge der zweiten Auflage vor der ersten so gewiß anerkennen werden, als sie die unvermeidlichen Mängel der ersten Ausgabe gütig übersehen haben.

Diesen Angaben des Herrn Herausgebers füge ich hinzu, daß die neue Ausgabe der Auswahl den vielfach geäußerten Wünschen gemäß mit größerer Schrift in Octav gedruckt wird.

Bei der ersten Ausgabe wurden 120 Bogen versprochen, aber 136 für den billigen Subscriptionspreis geliefert. Obgleich nun vorauszusehen ist, daß bei vergrößerter Schrift die Bogenzahl der zweiten Auflage noch höher steigen wird, und die Kosten derselben bei schönerem Druck und besserem Papier sich beträchtlich mehren werden: so bestimme ich gleichwol den Subscriptionspreis nur auf 3 Thaler 8 Ggr (10 Silbergr. Preuß.), und dem Sammler der Subscribenten das Eilfte Exemplar frei.

Nur im Vertrauen auf fortgesetzte, ja erhöhte Theilnahme kann dies geschehen. Aber zu dieser Hoffnung glaube ich völlig berechtiget zu seyn. Denn die erste Ausgabe ist allgemein, als der jetzigen Zeit angemessen und ein wahres Bedürfniß derselben befriedigend, anerkannt worden, so wie Plan und Ausführung vortrefflich. Das bezeugen die kritischen Blätter, und namentlich die Leipziger Literatur-Zeitung 1., 1827, welche unter andern urtheilt: „Von allen diesen Auszügen nun und Chrestomatien aus Luthers Schriften gestehen wir der vor uns liegenden Sammlung, in Rücksicht auf Auswahl und zugleich auf „äußere Ausstattung und auf verhältnißmäßige Wohlfeilheit, unbedenklich den Preis zu." Die Jahrbücher der Theologie von Dr. Schwarz, Oct. 1826. S. 693 f., erklären diese Auswahl „für sehr verdienstlich und zeitgemäß." Dazu haben eine bedeutende Anzahl Briefe der angesehensten Theologen Deutschlands, von welchen mir erlaubt seyn würde, öffentlichen Gebrauch zu machen, wenn der Herr Herausgeber es angemessen fände, sich so günstig für die bereits erschienene Ausgabe erklärt, daß nur der Herr Herausgeber selbst, um dem Werke die möglichste Vollendung zu geben, einige Verbesserungen in der zweiten Auflage für nöthig und zweckmäßig hält, wodurch diese denn unstreitig noch bedeutend gewinnen wird.

Sollte ich mich also wol täuschen, wenn ich, in der Hoffnung recht allgemeiner fortdauernder Theilnahme an dem Unternehmen, die zweite Auflage so veranstalte, wie sie nur bei der Erfüllung dieser Hoffnung veranstaltet und ausgestattet werden kann? Ich glaube es nicht, und wage es im Vertrauen auf den sich überall aussprechenden Sinn für protestantisch-evangelisches Christenthum, dem gewiß die Herren Geistlichen durch Empfehlung dieser Auswahl bei ihren Gemeindegliedern die kräftigste Nahrung darzubieten für eine Pflicht halten, wozu sie ihr Beruf als Seelsorger verbindet.

Der erste und zweite Band werden im Juni, der dritte bis sechste Band im November d. J., und die vier letzten Bände im März k. J. geliefert. Um bei der nöthigen Sorgfalt für die Correctheit des Drucks gleichwol pünktlich Wort halten zu können, sind die Termine so weit auseinander gesetzt.

Hamburg. März 1827.

Friedrich Perthes.

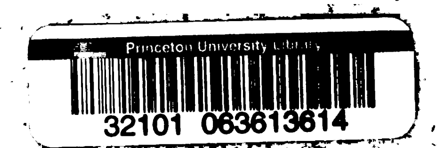
Ferner sind neu erschienen in meinem Verlage:

Iken, Heinr. Friedr., Trostbibel für Kranke und Leidende in einem passenden Auszuge aus den Psalmen mit erklärenden Anmerkungen. gr. 8. 1 Thlr.

Krüger, Friedr. Konr., Das Wort ward Fleisch, oder Betrachtungen über Johannes 1, 1—14. 8. 14 Ggr. od. 17½ Sgr.

Nußwurm, Joh. Wilh. Barth., Musikalische Altar-Agende. Ein Beitrag zur Erhebung und Belebung des Cultus. 4. 1 Thlr. 16 Ggr. od. 1 Thlr. 20 Sgr.

Tholuck, A., Commentar zu dem Evangelio Johannis. gr. 8. 1 Thlr. 12 Ggr. od. 1 Thlr. 15 Sgr.


Princeton University Library
32101 063613614


Digitized by Google

